編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

講座・大乗仏教

4——法華思想

春秋社

はしがき

本巻は、法華経に関するいろいろな問題を考察し、法華経が示そうとする思想を明らかにしようとした。法華経は大乗経典の中では、最も広く信奉せられた経典である。この万人に帰依せられる法華経の秘密はどこにあるであろうか。本書は、この法華経の秘密の解明に少しでも寄与したいと考えて編集された。法華経は、日本では平安朝以来多数の人びとに信奉せられたが、現代の新興仏教でも、法華経を拠りどころとしている教団は多い。その意味で、法華経は現代にも生きている経典である。しかしこれは日本仏教だけのことではなかった。インドやネパール、中央アジア等でも、法華経は熱心に信奉せられた。そのことは、これらの地方に法華経のサンスクリット語の写本が多数に残されていることからも知られる。さらに法華経は中国仏教でも非常に重要視された。羅什が妙法蓮華経を訳出してから、弟子達の間に法華経に対する関心がたかまり、その後、法華経の研究は着実に盛大となり、天台大師智顗によって法華の研究は大成したのである。

このようにアジアに広く流布した法華経を取り上げて、その問題性をなるべく平易に解明したのが本書である。本書は九章より成る。第一章「大乗仏教における法華経の位置」は、まず法華経の特色を挙げ、他の大乗経典と比較して、大乗仏教における法華経の思想的位置を明らかにした。法華経は「一切皆成仏」を説くが、何故それを説き得るのかという理由を、方便品に説く「成仏の行法」によって示し、あわせて法華経に関係する諸問題を解明した。

第二章「法華経の成立史」は、明治以後、「大乗非仏説」が説かれるに及んで、法華経二十八品の成立の前後について、諸学者の研究が次つぎに発表された。本章には、これらの諸学者の説を吟味し、教団史的立場から法華経の成

立事情を考察し、とくに「経巻受持」の思想に重点を置いて、法華経の特色を示した。

第三章「法華経の仏陀観」は、法華経の「如来寿量品」には、久遠実成の仏と伽耶近成の仏との、二種の仏陀観が示されていることは有名であるが、この二仏を中心にして、法華経の仏陀観を取り上げた。「寿量品」には「寿命無量、常住不滅」と説き、仏陀を「永遠の寿命」の立場から跡づけている。般若経の釈迦仏や華厳経のヴィルシャナ仏の如く「光明」を中心とする仏陀観とは異なるが、この法華経の仏陀観を、法・報・応の三身説と比較し、さらに中国仏教諸家の仏陀観から日蓮の仏陀観までの諸説を考察し、広い立場から解明した。

第四章「法華経の宗教的実践」は、法華経は「経巻受持」という特殊な行法を重視するが、「安楽行品」等には法華経行者の独自な行法を示す。本章には法華経の前半に説く、成仏の自覚や仏子の自覚等をも含めて、広い立場から法華経行者の宗教的実践の本質を明らかにした。

第五章「一仏乗の思想」は、法華経前半の中心思想である「一仏乗」の思想を、竜樹や世親から、中国の諸家、さらに近代の日本の諸学者の説に及んで、詳しく検討し、法華の一乗思想の特色を示した。

第六章「授記と譬喩」は、法華経の特色の一つは、声聞に成仏の授記を説くことと、仏の慈悲を多くの譬喩で示している点にあるので、この問題を扱った。仏教経典発達史の立場から授記を考察し、この立場から法華経の授記思想の特色を示し、さらに法華経の説く譬喩を網羅的に示した。

第七章「法華経論の立場」は、インド仏教における法華経の理解を得るためには、世親の法華経論の説は重要であるし、さらに中国における法華経の解釈も、法華経論を指南として発展したから、ここにはとくに法華経論の思想を取り上げた。本論考には、この法華経論の思想や問題点を詳しく検討した。

第八章「中国における法華経研究」は、羅什によって妙法蓮華経が翻訳されてから、彼の弟子達によって法華経の

研究がはじめられ、次第に法華経の研究が発展し、深化していく経過を、諸家の法華経研究の成果に即して検討した。

第九章「天台智顗の法華経観」は、法華経の価値は、天台智顗の法華三大部の述作によって不動のものとなったので、ここには特に智顗の法華経の理解を示した。本章には、三大部に説かれる法華経に関する重要な教理を取り上げ、その思想を解明した。

以上、本書の組織の梗概を示した。法華経の研究書は多いが、しかし本書には、他書に見られない、法華経研究に関するユニークな思想が盛られていると信ずるものである。これは、法華経研究の専門家に、それぞれ得意とする部門の寄稿を得ることができたからである。多忙な中、原稿を寄せられた執筆者各位に深く感謝する。

昭和五十七年十一月

平川　彰しるす

目次

はしがき

I　大乗仏教における法華経の位置――平川　彰　1

一　法華経の特色　2

二　一乗思想と法華経の位置　5

1　法華経の成立　5

2　一乗と三乗　9

3　大　乗　11

三　法華経の構成　15

1　仏塔信仰　15

2　経巻受持　20

四　法華経の経題と経の理念　24

1　「正法」と「蓮華」　24

2　迹　門　27

3　本　門　34

4　『無量義経』と『観普賢菩薩行法経』　38

五　空思想、その他と法華経　41

Ⅱ 法華経の成立史――望月 良晃 47
一 はじめに 48
二 法華経の原典と翻訳本 52
三 法華経の成立(一)――第一類諸品の考察 55
四 法華経の成立(二)――第二類諸品の考察 57
1 法華弘宣の「法師」 57
2 永遠性の証明 67
3 真理の付嘱と塔廟の建立 71
五 法華経の成立(三)――第三類諸品の考察 75
六 むすび 77
Ⅲ 法華経の仏陀観――田村 芳朗 79
一 一乗妙法と久遠釈迦 80
二 久遠釈迦と教相判釈 88
三 本覚思想と久遠釈迦 92
四 久遠釈迦と菩薩思想 98
Ⅳ 法華経の宗教的実践――久保 継成 103
一 はじめに 104
二 見なおされた方便品 105

三 「仏の子」という発想 111
四 菩薩は「法師」たれ 118
五 附 記 125

V 一仏乗の思想——野村 耀昌 137
一 はじめに 138
二 竜樹・世親の解釈 139
三 慧観・道生等の解釈 141
四 法雲の解釈 147
五 智顗の解釈 150
六 吉蔵の解釈 152
七 窺基の解釈 155
八 法蔵・湛然の解釈 158
九 近代諸家の見解 160

VI 授記と譬喩——田賀 龍彦 167
一 「授記」の概念 168
二 授記作仏のはじまり 169
三 法華経における授記 173
四 法華経における譬喩 183

Ⅶ 法華経論の立場——丸山 孝雄 193
一 はじめに 194
二 世親の法華経解釈 202
1 七種功徳成就 202
2 五分示現 205
3 七種譬喩 209
4 三種平等 215
5 無上義 216
三 むすび 217
Ⅷ 中国における法華経研究——新田 雅章 221
一 はじめに 222
二 最初期の法華経解釈——道生と慧観 222
三 「方便」と「真実」——一乗と三乗の解釈をめぐって 228
四 経の宗旨をめぐって 233
五 分科による法華経の解釈 237
六 天台智顗の法華経解釈 240
Ⅸ 天台智顗の法華経観——塩入 良道 245
一 方便と譬喩を中心に扱った理由 246

二　譬喩の教義化　251
三　譬喩と方便　256
四　法華経のめざすものと蓮華六喩　260
五　十如是の天台釈　266
六　十如是の蓮華譬　273

I

大乗仏教における法華経の位置

平川　彰

一　法華経の特色

諸経の王　法華経は諸経の王といわれ、仏教経典の中では、もっとも広く尊崇され、信奉せられた経典である。その大きな理由は、法華経（『妙法蓮華経』）は、読誦して非常に美しい経典であるからである。法華経はみずから読誦しても、あるいは他人の読誦するのを聞いても、深い宗教的な感銘を受ける。訳文が美しいだけでなく、内容も宗教的に豊かで、読者を感激させる文章が多い。そして読誦してもリズムが美しく、読む人を宗教的な法悦の境地に導くのである。これは、法華経の内容がすぐれていると同時に、翻訳者羅什（四〇五年訳）の翻訳の力が勝れていたからである。

第二の理由は、法華経には「経巻受持」を勧める文章が多く、この経を受持すれば功徳が大きいと信ぜられていることである。このことも、法華経が信奉せられる大きな理由である。法華経の後半には、法華経を受持し、読み・誦し、解説し、書写し、供養すれば、大きな功徳を得るとくり返し説いている。ここでいう供養とは、法華経の経巻を「法身舎利」として祭壇に祀り、香や華などを供えて、礼拝し、讃嘆することである。経巻受持は、般若経でも強調している。この中に「書写」があるために、般若経では写経が重要視された。そのためにアジアの各地で、般若経の写本が多数に発見されている。現今でも写経といえば『般若心経』が選ばれるのは、そのためである。しかし写経は、法華経でも盛んに行なわれた。ネパールや中央アジアなどから、法華経の梵文写本が多数に発見せられている。日本でも、平安時代以後、盛んに写経が行なわれた。これは法華経に、経巻受持の信仰がつよく説かれているからである。

第三に法華経には、仏陀の慈悲が巧みに示されている。このことも法華経が尊重される理由のひとつであると思う。法華経の「譬喩品」には、「三界は安きことなく、猶し火宅のごとし。衆苦充満して、甚だ怖畏すべし。常に生老病死の憂患あり。是の如き等の火、熾然として息まず。……今この三界は皆これ我が有なり。其の中の衆生は悉く是れ吾が子なり。而るに今この処は諸の患難多し。唯だ我れ一人よく救護をなす」（大正九、一四下）と述べ、仏陀の大慈悲がよく示されている。そのほかにも法華経には、「長者窮子の譬」や「良医の譬」をはじめ、仏陀の大慈悲を示す教説が多い。この点も、法華経が信奉される理由のひとつである。

第四には、法華経には雄大な仏身論が示されている。法華経の「如来寿量品」には、この世に出現した釈迦仏を「伽耶近成の仏」と呼び、この仏は八十歳でクシナガラで入滅したが、しかしそれで仏陀が無くなったと見るべきではない。仏は無限の過去においてすでに成仏し、成仏已来甚大久遠である。しかしなお仏の残る寿命はこれに倍するという。そして未来永劫にわたって霊鷲山に住する。顚倒せる衆生は近くにいても見ることはできないが、仏の寿命は無量である。その根拠は仏の比類なき秘密神通力によるのであるという。ここに「久遠実成の仏」を示し、無常なる仏陀の背後に常住なる仏陀、しかも常住なる人格的仏陀を示している点に、法華経の大きな特色がある。これは般若経などには見られない仏陀観であるが、同時に華厳経の毘盧舎那仏とも異なる。この久遠実成の仏陀は、さきの仏の慈悲と密接な関係がある。

一乗と一切成仏　第五に法華経には、「一乗」（Eka-yāna）の教理が説かれている。この点も、この経の広い立場を示すものである。一乗とは、一つの乗物という意味であるが、三乗に対する用語である。三乗とは、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三種の教理をいう。人間には能力の差異があるから、その能力の違いに応じて、如来は教えを説いたから、

教えも異なると見るのが、三乗教の立場である。すなわち三乗教は、人間には能力の違いがあるという見方に立っている。これに**たい**して一乗とは、教えはひとつであるという意味であり、凡ての人を成仏に導くのが仏の慈悲であるから、成仏の教えのみがあるという見方に立つ。大乗の教えがこの成仏の教えであるが、大乗のほかに阿羅漢になる教えや、縁覚になる教えを認めないで、かれらも最後には成仏するのである、ゆえに大乗のほかに声聞乗や縁覚乗があるのではないと見るのが、一乗の教えである。ゆえに法華経には「内に菩薩の行を秘し、外には是れ声聞を現ず」（大正九、二八上）と説き、声聞の行がそのまま菩薩行であると説いている。声聞や縁覚の行を否定しないで、それを生かし、成仏の行に引き上げるのが一乗の教えである。

しかし成仏の行を説く菩薩乗の中にも、声聞乗や縁覚乗を排除し、かれらを、成仏の能力なしと断定する大乗仏教もある。さきの三乗教の立場の菩薩乗はこれである。これは二乗の作仏を認めない大乗である。したがって二乗の作仏を認め、一切皆成を説く一乗教から見たら、三乗教は、凡ての人を成仏に誘引するための方便の教えということになる。そして凡ての人が成仏できる根拠を明かす一乗教こそ、真実の教えであると主張する。法華経の「方便品」に説く「三乗方便、一乗真実」の教えは、かかる意味の大乗である。同じく大乗といっても、声聞や縁覚を排除する大乗と、この二乗を内に包みこむ大乗との二つがある。後者の大乗が一乗である。「一乗」という用語は、小品般若経や華厳経・宝積経、その他にも見られるが、これらの経典には一乗の説明がないために、一乗をどのように理解していたか明らかでない。その点からも、法華経の一乗の解釈は重要な意味をもっている。

一乗は「凡ての人は成仏できる」と説く教えであるから、人間の本質は平等であるという認識に立っている。これは釈尊の「四姓平等」の教えを受けた思想である。そしてのちの涅槃経等の「一切衆生に悉く仏性あり」という思想に発展していくものである。しかし法華経には、まだ「仏性」という言葉はない。しかし「凡ての者が成仏できる」

という思想は、「悉有仏性」と同じ思想である。ゆえに天台大師智顗は、法華経を涅槃経と同列に見ているのである。

第六に法華経には、成仏は困難でないという思想がある。法華経の「常不軽菩薩品」には、常不軽菩薩が一切衆生を礼拝して、「汝等は皆、菩薩道を行じて、当さに作仏を得べし」（大正九、五〇下）と説いており、またこの法華経を聞く者は「疾く仏道を成ぜん」（大正九、五一下）とも説いている。さらに方便品には、仏塔を造り、あるいは仏像を作り、あるいは仏塔を礼拝し、仏像を礼拝すること等により、「仏道を成ずる者」となったことを述べている。童子が戯れに沙を集めて仏塔を作っただけでも、あるいは仏塔に入って「南無仏」と一声唱えただけでも、仏道を成ずる者となったという。これは「信」によって成仏することを示すものであり、「仏塔信仰」と関係が深い。そして厳しい修行によらなくとも、信によって成仏できることを示すものであり、法華経の顕著な特色のひとつである。一乗は、このような成仏の認識にもとづいて主張されるのである。

以上は法華経の特色の若干を取り出したのであるが、このような特色をもつ大乗経典は少ないのであり、古来法華経が特に尊重され、重要視されたのには、十分な理由がある。

二　一乗思想と法華経の位置

1　法華経の成立

法華経の訳出　法華経は大乗経典の中では最古の成立ではないが、しかし比較的早い成立である。

大乗経典の成立経過は、漢訳の訳出年代から遡って考える以外に方法はないが、法華経翻訳の最初は、竺法護が太康七年（二八六）に訳出した『正法華経』十巻（二七品）である。この翻訳は『出三蔵記集』をはじめ、諸経録に同じく着録されており、その訳出に疑問はない。さらにこれを、訳語・訳文の方面から見ても、竺法護の訳出した他の経典と共通点があり、問題はない。

法華経の異訳としては、竺法護のあとに羅什の訳した『妙法蓮華経』七巻（または八巻。弘始七年、四〇五訳出）と、闍那崛多等の訳した『添品妙法蓮華経』七巻（仁寿元年、六〇一訳出）との二訳がある。ただし法華経の成立を考えるためには、『正法華経』以前に、法華経の翻訳があったか否かを調べる必要がある。この点については、失訳の『薩曇分陀利経』（Saddharmapuṇḍarika-sūtra）一巻が注目される。これは一巻の小経であるが、経名から見ても法華経と同じであるし、その内容を見ても「七宝浮図、涌従地出、上至梵天」（大正九、一九七上）とあるのは「見宝塔品」に関係があろうし、さらに「沙羯竜王、有女年八歳」（同、一九七下）は「竜女成仏」に関係があろう。この経には「漢言法華」等の割注がある。この「漢言」は「漢代の訳出」を意味するが、しかし訳語・訳文は漢代訳経よりも新しく、さらに竺法護訳よりも新しいようである。本経の訳者は、経録では「失訳」となっているが、内容から見て「西晋代（二六五―三一六）失訳」と判定されている。訳出年代は竺法護よりあとかと思うが、しかし内容は未発達、素朴な構成を持っており、『正法華経』よりも古い成立かと思われる。古い法華経の部分訳と見られるものである。

つぎに『歴代三宝紀』によれば、支謙に『仏以三車喚経』一巻（大正四九、五八下）があったとなし、さらに支彊梁接に『法華三昧経』六巻（同、五六下）の訳があったとなすが、ともに欠本であり、しかも他の経録には記載されず、傍証がないために多くの学者は訳出の事実を認めていない。したがって漢訳から見れば、竺法護の訳した『正法華

経』がもっとも古い訳出である。ただし『正法華経』は二七品であるが、これは「提婆達多品」を別立せず、その前の「七宝塔品」に含めているためである。実質的には「提婆達多品」を含んでいる。しかるにそのあとで訳された羅什訳『妙法蓮華経』には、本来は「提婆達多品」は含まれていなかった。したがって『正法華経』成立以前に、「提婆達多品」を含まない法華経があったわけである。しかも法華経の二七品は同時に成立したものではなく、その中に新古の層が見られるから、法華経の古層の成立は、『正法華経』の訳出時（二八七）よりも、かなり以前であったことが知られる。

法華経成立の年代とプロセス　しかし法華経が大乗経典成立の最初ではない。漢訳から見ると、法華経以前に種々の大乗経典が成立していたことが知られる。漢訳経典の最初は、安世高（漢桓帝代、一四六―一六七）の訳経であるが、かれは主として小乗経典を訳出した。これより少しおくれて支婁迦讖（支讖、漢桓帝霊帝代、一四六―一八九）が来支して、大乗経典「十四部二十七巻」を訳したという。[1] そのあとに支曜・厳仏調・安玄・康孟詳・維祇難等がつづき、さらにあとに支謙が呉の黄武の初（二二二）から、建興（二五二―二五三）中までに「三十六部四十八巻」の経を訳出している。そのあとに康僧会・白延が続き、ついで竺法護の訳経となる。安世高から竺法護までには百年以上を経過している。

支婁迦讖は、『道行般若経』十巻、『般舟三昧経』一巻、『首楞厳三昧経』二巻、『阿閦仏国経』一巻、『兜沙経』一巻等の重要な大乗経典を訳しており、支謙も『維摩詰経』二巻、『慧印経』一巻、『阿弥陀経』二巻、『大明度経』（小品般若経の異訳）四巻、『首楞厳経』二巻等の重要な大乗経典を訳出している。これらの経典の訳出年代から考えると、法華経の成立は、最古の大乗経典の成立よりも、少しくおくれると見なければならない。

法華経が、初期の大乗経典のあとを受けて、その後に成立したであろうことは、法華経の内容からも言いうる。法華経には「一乗」を説いているが、これは「三乗教」を前提とする教説である。三乗教が成立したあとに、法華経がこれを批判して、一乗を説いたと考えられるからである。

法華経の二七品（もしくは二八品）は同時に成立したものではなく、「如来神力品第二十一」までの二〇品（「提婆達多品」はのちの挿入であるので除く）までが古い成立であり、残りの七品は後世の附加と見るのが、学界の通説である。そして二〇品のうちでも、最初の八品（第二の「方便品」から「授学無学人記品第九」まで）までは纏まっており、「法師品第十」から「如来神力品第二十一」までは、別の纏まりをもっていると見られている。さらにはじめの八品のうちでも、「方便品第二」「譬喩品第三」などがもっとも古い成立であると見られている。とくに「方便品」がもっとも古いことは、多くの学者の認めるところである。このように見てくるならば、「方便品」を中心とする「原始法華経」の成立から、『正法華経』二七品の成立までには、かなりの年月が経ったと見てよい。すなわち一乗を説く「方便品」を中心とする二、三品と、多宝如来の仏塔が大地から涌出することを説く「見宝塔品」を中心とする二、三品とが合して原始法華経がまず成立し、ついで前者は「授学無学人記品」までの八品に増大し、後者は「法師品」から「如来神力品」までの一一品に発展し、これの前後に「序品」と「嘱累品」とが附加され、さらに「嘱累品」のあとに「薬王菩薩本事品」等の六品が附加されて、『妙法蓮華経』の原典が成立し、さらに「提婆達多品」の部分が挿入され、「嘱累品」が一経の最後に移されて、『正法華経』の原典が成立したのであるが、それまでには、かなりの年月が経過したと見てよい。『正法華経』の原典の成立を西紀二五〇年頃と見るならば、『妙法蓮華経』の原典の成立は西紀二百年前後と見てよいから、「方便品」等を中心とする原始法華経の成立は、西紀百年から百五十年頃と見て大過ないであろう。

2　一乗と三乗

三乗と一仏乗　一乗の教理は、法華経ではもっとも成立の古い「方便品」[2]に説かれている。三乗とは、声聞乗・縁覚乗（独覚乗）・菩薩乗（大乗・仏乗）である。縁覚乗は独覚乗というのが正しいが、『妙法蓮華経』では「辟支仏乗」と音訳されることが多い。そして羅什訳『妙法蓮華経』には「菩薩乗」という用語は見当らない。原始大乗には、「菩薩乗」（bodhisattvayāna）の語は用いられなかったようである。『妙法蓮華経』の「譬喩品」には「説三乗、声聞・辟支仏・仏乗」（大正九、一三中）と挙げ、「法師品」には「求声聞道者・求辟支仏者・求仏道者」（大正九、三〇下）と挙げている。ただし「安楽行品」には「求声聞者・求辟支仏者・求菩薩道者」（大正九、三八中）と挙げており、この場合の「求菩薩道者」は「菩薩乗」と解してよいであろう。したがって菩薩乗と仏乗とを無理に区別する必要はないと思う[3]。なお『正法華経』にも「如来道」とか「菩薩之道」（大正九、七六上）と言っており、「菩薩乗」の語は一回現われるのみである（大正九、一二七上）。これにたいして法華経の「梵本」には、三乗を示すのに、「声聞乗」（śrāvakayāna）・「独覚乗」（pratyekabuddhayāna）・「菩薩乗」（bodhisattvayāna）の語がしばしば用いられている[4]。般若経や法華経に「菩薩乗」の語が用いられるのは、原始期を過ぎてからのようである。

したがって三乗のうち、声聞乗と辟支仏乗については問題はないが、第三乗を「菩薩乗」と呼ぶか、あるいは「仏乗」（大乗）と呼ぶかには問題があるが、ここには一般に用いられる「菩薩乗」を用いることにしたい。なお「方便品」には三乗は枚挙されていないが、その中にも声聞・辟支仏はしばしば説かれており、さらに「於一仏乗、分別説三」の語や、「なお二乗なし、何に況んや三あらん」（大正九、七中）等の語があるから、三乗が認められていたことは確

かである。そしてこの三乗を批判して、一乗（一仏乗）が説かれているのである。

「三車家」と「四車家」　しかしこの場合、三乗の中の菩薩乗と、一乗（一仏乗）とが同じであるか、別であるかは、中国仏教では古くから解釈が分れていた。いわゆる三車家・四車家の起こったゆえんである。三乗の中の菩薩乗は大乗を指すわけであるから、この大乗がそのまま一乗であると見れば、三車家になる。一乗といえども大乗の一部分である。三論宗の吉蔵や、法相宗の窺基はこの立場にある。大乗を越えて一乗があるわけではないからである。

しかし別の考え方もある。たしかに一乗は大乗の一部分であるが、しかし大乗の中には、一乗と異なる大乗もありうる。法華経の一乗には、声聞乗や縁覚乗を包摂し、融合する意味がある。いわゆる「開会」の思想がある。三乗を会して一乗に帰する意味がある。すなわち声聞乗の中に菩薩乗の意味を読みこんで、声聞乗の修行がそのまま成仏の修行になるという。「薬草喩品」に「汝等の所行は是れ菩薩道なり。漸々に修学して、悉くまさに成仏すべし」（大正九、二〇中）と説いている。これは、声聞の修行を全く捨てて、菩薩乗に転向する意味ではなく、声聞乗の修行がそのまま菩薩乗の修行に生かされていくことを示している。声聞の修行がそのまま成仏の行に高められていくところに、一乗の仏教が成立する。一乗は凡ての人の成仏を説く教えであるから、舎利弗等の声聞にも成仏の因子があることを認める。したがってかれらの、声聞としての修行の中にも、成仏の行の意味があると理解するのである。

したがって一乗としての大乗は、声聞乗や縁覚乗にも価値を認めて、それらを自己の中にとりこんで、融合する大乗である。しかしすべての大乗が、このように小乗を容認するのではない。たとえば『維摩詰所説経』には、大迦葉の言葉として、「一切の声聞は、是の不可思議解脱の法門を聞くも、解了する能わず」と説き、「この大乗において、すでに敗種の如し」（大正一四、五四七上）と述べ、声聞が阿羅漢の悟りを得てしまうと、敗種（焼種）のごとく、大乗

に転向する力をもたないことを示している。すなわちこのような声聞を大乗に誘引することは不可能であることを示している。維摩経には、維摩居士が舎利弗等の声聞を厳しく難詰するところがある。そのためにこの経を、「方等弾呵教」ともいうが、初期の大乗仏教には、維摩経のごとく、小乗仏教を排撃して、大乗の勝れた点を示そうとする経典がある。しかしかかる大乗は「大小対立の大乗」である。声聞乗や縁覚乗を救済し得ない大乗であるから、一乗とは言えない。「譬喩品」では、声聞乗・縁覚乗・大乗を羊車・鹿車・牛車の三車で示し、一乗を大白牛車で示す。大乗としての牛車と、一乗を示す大白牛車とはともに牛車であるので、その異同が問題になるが、さきの三車家は三車の中の牛車とつぎの大白牛車とを同じと見るのであるが、二乗を誘引できない大乗と、一乗としての大乗とは異なると見る人びとは、三車の中の牛車と大白牛車とは異なると見て、いわゆる「四車家」となる。四車を主張したのは天台宗の智顗や華厳宗の法蔵である。なお四車家は悉有仏性説に立つが、三車家の吉蔵も悉有仏性説に立っている。同じ三車家でも法相宗の窺基は五性各別説に立っている。

3 大乗

大小対立の大乗　インドに大乗仏教が興った最初は、大小対立の大乗であったであろう。「大乗」という言葉が、そのような価値的な意味、優越的な意味を含んでいると思う。しかるにこの「大乗」の語は、大乗経典の最古の成立と見られる『道行般若経』の「道行品」にすでに現われている。「道行品」では「摩訶衍」（大正八、四二七下、その他）という音訳語で示されているから、その原語が「マハーヤーナ」(Mahāyāna) であったことは明らかである。

しかし大乗に対する「小乗」(Hīnayāna) という言葉は成立がおくれる。「小乗」という語は『道行般若経』には見

当らない。つぎの羅什訳『小品般若経』で附加された部分（大正八、五七八上―中）に現われる。「大品」系でも、『放光般若経』や『大品般若経』には見当らないようである。ただし『光讃般若経』（大正八、一九八上）には一度出る。このように「小乗」の語の成立はおくれるが、「大乗」の語は、大乗仏教成立の最初からあったと見てよい。むしろ「大乗」の語によって、自己の立場を打出したところに大乗仏教が成立したと見るべきであろう。そしてその大乗は、アビダルマ仏教・部派仏教にたいする批判を含んでいたと見てよい。したがって「小乗」の語がまだ成立していなくとも、初期の大乗仏教は「大小対立の大乗」であったと見てよかろう。

『道行般若経』では、「小乗」の代りに、阿羅漢法・辟支仏法（大正八、四二六上）を用いており、これに菩薩法を並べている。これが羅什訳の『小品般若経』では、声聞地・辟支仏地・菩薩地（大正八、五三七中）となっている。ただし、羅什訳の『小品般若経』には「仏説三乗人」や「菩薩乗」、さらに「声聞乗・辟支仏乗・仏乗」の語もある（大正八、五六三下）。この「仏乗」が、梵文『八千頌般若経』（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）では「菩薩乗」（bodhisattvayāna）となっている。ただし『道行般若経』の相当箇所には、「求阿羅漢・辟支仏・仏」（大正八、四五四上）とのみあって、はたして「乗」の語が最初からあったかどうか疑わしい。なお支婁迦讖訳の『阿閦仏国経』には、「弟子・縁一覚地・仏地」（大正一一、七五八中、その他）の語で、三乗を示している。「縁一覚」は辟支仏の異訳語である。同じく支婁迦讖訳の『遺日摩尼宝経』には、阿羅漢・辟支仏・菩薩道等の語で、三乗を示している（大正一二、一九〇下）。

「共」「不共」の思想と一乗説の興り　ここには「三乗」の成立について細説することはできないが、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の三乗が最初から確立していたのではなかったようである。しかし部派仏教を「声聞」（阿羅漢）と呼び、これに「辟支仏」を加えて、この両者を批判することは、大乗経典に最初からあったと見てよい。しかし周知のごと

く、般若経には「共般若」が説かれている。声聞乗や縁覚乗を学ぶ者も般若波羅蜜を修すべきであると説き、般若波羅蜜を聞いて、無生法忍を得た者もあるが、阿羅漢、ないし、須陀洹道を得た者もある（大正八、四五一上）として、般若波羅蜜の実践によって預流果、ないし、阿羅漢果の悟りを得たことを説いている。これは般若波羅蜜が三乗の凡てに通ずることを示す教説であり、ここには声聞乗を排斥する意図は見当らない。これは大乗の初期には、大乗の修行をしても、どのような階位を登って成仏に進んでいくのか、大乗独自の証悟の階位がまだ成立していなかったので、声聞乗の階位を借用しているのである。この借用は大乗経典のうちでも、とくに般若経に顕著であり、さらに阿弥陀仏の経典でも、成立の古い『大阿弥陀経』や『無量清浄平等覚経』など、その他古い大乗経典に見られる。この小乗の階位を借用する点が、のちに中国の仏教者から「共般若」と評価されたのである。

しかし般若の修行、空の実習によって「法の不生」を悟ること、すなわち「無生法忍」が自覚されるようになり、これより「不退転」（阿毘跋致）が説かれるようになった。すなわち大乗を退転して、声聞乗に堕すべきでないことが主張されるようになった。『道行般若経』や『大品般若経』の「阿毘跋致品」はこの点を明確にしている。この般若経の教理は、声聞乗や縁覚乗と共通でないので「不共般若」と呼ばれる。この不共般若の大乗は、「大小対立の大乗」であるわけである。

なお成仏の修行の階位については、釈迦菩薩がどのような証悟の段階を登って仏の悟りに達したかを、「仏伝文学」の系統において考察していた。これが菩薩の「十地」の階位である。この十地の中で、「灌頂位」や「一生補処」の位などは、大乗の初期から大乗経典に採り入れられているが、仏伝文学の十地説を本格的に継承したのは、大乗の『十地経』を中心とする華厳関係の経典である。この十地説に似せて般若経系統でも十地の階位が説かれるようになった。これはまだ『道行般若経』等の小品系には現われず、『大品般若経』になってから現われる。これは「乾慧地」

からはじまる十地説であり、声聞乗の四向四果の階位をうちに取りこんでいる。これを「共の十地」という。それにたいして華厳の十地を「不共の十地」という。

ともかく般若経や維摩経の大乗は「大小対立の大乗」であるが、これでは小乗仏教は一方的に捨てられているのであり、小乗教徒を救済することはできない。とくに声聞を「敗種」として斥ける維摩経では、阿羅漢になった声聞は永久に大乗から排除されることになる。大乗仏教が興起した時代には、大乗の優越性を強調するあまり、声聞乗や辟支仏乗を必要以上に卑しめることにもなったのであろうが、しかし声聞や縁覚を救済しえない大乗では、完全な大乗とはいえない。一切衆生を救うのが仏陀の大慈悲である。そしてその仏の大慈悲を説くのが大乗仏教である。この仏の慈悲には、声聞・縁覚も漏らさるべきではなかろう。もしかれらを漏らしたら、仏の慈悲は完全でなくなる。この点に反省がなされて、真の大乗には、小乗教徒も救われる教えがあるべきであるということになったのであろう。このような反省をもった一類の大乗教徒によって、「一切皆成仏」を説く一乗の教えが主張せられるようになったと考えられる。この場合、一乗の教えには、他の菩薩乗の人びとも漏らさるべきではないから、「三乗を会して一乗に帰する」という一乗の教えが主張されたのであろうと考える。

以上のごとく考えるならば、一乗を説く法華経は、大小対立の大乗を説く初期の大乗仏教のあとに現われたと見るべきである。そしてそのことが、中国への大乗経典の訳経史の展開とも合致するのである。すなわち『道行般若経』の原形成立を西紀前後と見るならば、法華経の一乗説の出現は「西紀二世紀の前半」と見てよいと考える。

三　法華経の構成―仏塔信仰と経巻受持

1　仏塔信仰

法華経の主部分が、第一章「序品」から第九章「授学無学人記品」までと、第一〇章「法師品」から第二二章「嘱累品」までとの二部分に分れることは先に述べた（「提婆達多品」を除くべきであるが、便宜上、現形で示す）。第二三章「薬王菩薩本事品」以下の六章は、それ以後の増広である。そしてこの「嘱累品」までの二部分で注目されることは、前半の九章では「仏塔信仰」が重視されており、後半の一三章では「経巻受持」が強調されていることである。もっとも後半の一三章にも、「見宝塔品」のように仏塔信仰を重視する章もあるから、この両者が仏塔と経巻とにはっきり分れているのではない。

「見宝塔品」（第一一章「見宝塔品」は、法華経が仏塔と密接に結合していることを端的に現わしている。）「見宝塔品」によると、釈迦仏が法華経を説法しているとき、多宝如来の七宝の大塔が大地より湧出し、空中に住在した。そして多宝如来が仏塔中から大音声を放ちて、釈迦仏の説いている法華経が真実であることを証明した。多宝如来の塔が湧出したのは、この仏は、法華経が説かれる所には必ず塔が湧現して、法華経が真実であることを証明せんとの誓

願を立てていたからである。そのために今ここにも現われたのであるという。この塔の中には多宝如来の全身舎利があったが、釈迦仏もこの塔中に入り、多宝仏と並んで坐し、これによって過去無量世の仏である多宝如来と現在の仏である釈迦仏とが、仏塔中に同時に坐して、法華経の真実であることを証明した。すなわち「法の真実」が仏塔を基盤にして証明されているのである。しかもそこに十方の諸仏ならびに無量の釈迦の分身が十方より来集し、仏塔を囲んで無量の諸仏が遍満して住した中においてである。

しかも釈迦仏は、その大衆を前にして、多宝如来の塔中にあって、自己の入滅が久しからざることを告げ、滅後に法華経を付嘱すべき者を募っている。したがってこれも、未来の法華経の伝承が仏塔を地盤として伝えられていくことを示すものである。しかし同時に、法華経を付嘱するとは、仏滅後に法華経を伝持することを意味するから、必然的に「経典受持」につながっていくのである。すなわち仏塔信仰と経典受持との接点が、ここに認められる。そしてこの法華経の付嘱の問題は、その後の数章に現われる。なかんずく、第一五章「従地涌出品」には、釈迦の真正の弟子である六万恒河沙の菩薩達が大地から涌出して、仏滅後の弘経を誓ったことを説き、最後に第二一章「如来神力品」に至って、これらの地涌の六万恒河沙の菩薩達に法華経を付嘱することを示し、つぎの「嘱累品」において、さらに無量の菩薩達に法華経を付嘱している。このように付嘱が二重になっているのは、前者は本化の菩薩にたいする「別付嘱」であり、後者は迹化の菩薩にたいする「総付嘱」であると解釈されている。

なお「見宝塔品」で、如来が間もなく入涅槃することを告げて、法華経の付嘱を提起するために、その前の「法師品」においては、仏滅後の悪世において、いかなる迫害にも堪えて法華経を受持すべきことを強調している。

このように「見宝塔品」で、仏塔信仰と経典受持とを結合しながら、その後はしだいに経典受持に重点が移っていくのである。しかし法華経の前半には仏塔信仰が重視されている。すなわち第一の「序品」には、仏陀が無量義処三

昧に入って、大神変を現じ、眉間の白毫より光を放ち、東方万八千世界を照らして大衆に見せる。その光に照らし出された世界では、諸仏が般涅槃し、四衆が諸仏の舎利を供養し、七宝の塔を起こしていることが見られるのである。あるいは菩薩が仏の滅度ののちに舎利を供養し、仏子がもろもろの塔廟を造り、国界を厳飾すると言っている。

その他の章の仏塔信仰　第二「方便品」の偈頌にも、過去の諸仏の世に、多くの衆生が、種々の仏塔を建立し、仏舎利を供養し、あるいは仏像を作り、仏像を礼拝する等の功徳によって「仏道を成ずる者」となったことを述べている。童子が戯れに沙を集めて仏塔を造ったのでも、あるいは爪甲で仏像を画いたのでも、散乱心で一華をもって仏像を供養したのでも、散乱心で塔廟に入り一ぺん南無仏と唱えただけでも、その功徳で仏道を成ずる者となったという。[5] ここには仏塔信仰の種々の方法で成仏したことを述べているが、しかしこの部分は「方便品」の長行の部分にまったく説かないために、後世の挿入と見る学者もある。しかし偈頌にあって、長行に欠けている場合はほかにも多い。たとえば「如来寿量品」の釈迦仏の「常在霊鷲山」を説く部分なども、偈頌には説くが長行には言及していない。しかしこの部分を、長行にないからあとからの挿入だとは言えないであろう。「方便品」のこの部分も、「成仏の実例」を示しているのであって、「方便品」としてはぜひともなければならない部分である。長行で「一乗」を説き、三乗すべてが成仏できると説いても、いかなる行法を修すれば成仏できるのか、その行法を示さなければ、その教えは言葉のみに終ってしまうであろう。般若経などには、六波羅蜜を三阿僧祇劫の間修行すれば成仏できると説いているが、声聞はそのような厳しい修行はなしがたいのである。なしがたいから菩薩行を望まず、声聞の修行を選んだのである。したがって一乗を説くためには、声聞でもなしうる「成仏の行」が開示されねばならなかったわけであり、それが偈頌で示されている仏塔信仰等による成仏の行であったわけである。

第三「譬喩品」には、舎利弗にたいする授記を説き、未来世に華光如来として作仏することを言うが、未来世に無量の諸仏を供養し、正法を奉持し、菩薩の所行の道を具足して、作仏すると説いている。このあとで三車の譬喩を細説している。第四「信解品」で、大迦葉・大目犍連・須菩提・大迦旃延の四大声聞に当来作仏の記を授けているが、「信解品」はその導入部であり、「長者窮子の譬」が説かれ、つぎの「薬草喩品」では「三草二木の譬」が説かれている。つぎの第六「授記品」で四大声聞への授記が説かれるが、そのさい、大迦葉と須菩提とについては、多数の仏を奉覲し、梵行を修し、菩薩道を具して成仏することを言うのみであるが、つぎの大迦旃延と大目犍連とについては、八千億の仏を供養し、滅後にその舎利を供養し、塔廟を起こし、衆宝もて荘厳し、供養することによって、「菩薩道を具し、当さに作仏を得べし」（大正九、二一中下）と述べている。すなわちここでは、成仏の行は「仏塔供養」であるとされているのである。

つぎの第七「化城喩品」には、三百由旬の地に化城を化作する喩を説くことで有名であるが、同時にこの品には、往古の大通智勝仏と十六王子の古譚が説かれている。そしてそのつぎの第八「五百弟子受記品」に、この話を聞いて富楼那等の五百の声聞が成仏の記を受けることを述べる。富楼那は当来に法明如来になると授記されるが、富楼那は説法に勝れているので、無量の衆生を教化饒益することによって成仏するという。しかしこの法明如来の国土は無量の功徳があり、この仏の般涅槃ののちには七宝の塔が起こされ、国中に遍満すると言っている。さらにつぎの「授学無学人記品」には、羅睺羅・阿難をはじめ、有学・無学の声聞に作仏の記を授けることを説いている。つぎの第一〇「法師品」は後半の部分に入るが、ここには仏滅後の世界には怨嫉が多く、迫害が烈しいが、滅後に法華経を受持し、読誦し、供養し、他人のために説く者は、如来が衣をもってこれを覆うであろうといい、他方の現在の諸仏によって護念されると説いている。そして法華経が読誦され、経巻所住の処には七宝の塔が起こさるべきであるが、そこには

舎利を安置する必要はないと説いている（大正九、三一中）。この場合の「七宝塔」は、梵本によると、「ストゥーパ」（stūpa 塔）ではなく、「チャイトヤ」（caitya）廟）となっている。一般に仏舎利を祀るのは「ストゥーパ」と呼ばれ、「チャイトヤ」は「祀堂」であって、経巻を「法身舎利」として祀り、礼拝したものと考えられる。

このように「法師品」から、仏塔崇拝が経巻崇拝に転換するのであるが、しかしそのあとにも、舎利供養が説かれないのではない。「法師品」のつぎの「見宝塔品」に多宝如来の仏塔が湧出することはすでに示したが、つぎの「提婆達多品」にも、提婆は未来世に天王如来と呼ばれるが、この仏の般涅槃後に、正法は二十中劫世に住し、全身舎利によって七宝の塔を起こし、人天によって供養されることをいう。さらに第一六「如来寿量品」にも、仏の滅後に、衆生は恋慕の心を懐き、渇仰の心を生じて、広く舎利を供養することを説いている。そのほか、「薬王菩薩本事品」にも、日月浄明徳仏が滅度したあとに、一切衆生喜見菩薩が舎利を供養し、八万四千の宝塔を起こしたことをいう。

仏塔信仰と「一乗」の理念　以上のごとく、法華経には仏塔供養を随処に説いており、とくに仏塔供養によって成仏できると述べている点に特色がある。法華経が仏塔信仰と密接に結合していることは、これによって明らかである。しかし何故に仏塔供養によって成仏できるのか、その理論付けが問題になる。

それは、「一乗」の理念を発見することによって可能になったのであると思う。一乗とは、教えはひとつであるという意味であるが、その根底には、衆生はすべて仏になりうるという認識がある。この認識に目覚めて、「自己も仏子である」との自覚をもたせて、修行せしめるのが一乗の教えである。それゆえに舎利弗も、「方便品」の一乗の教えを聞いて、「今日乃ち知る、真に是れ仏子なりと」（大正九、一〇下）との仏子の自覚を得たので、仏陀はかれに当来作仏の記を授けたのである。つぎの大迦葉・須菩提等の場合も同様であり、「我等は昔よりこのかた真に是れ仏子なり」

（大正九、一七中―下）との自覚を表白している。かれらが、自己が仏子であるとの自覚を発見するのは、仏の大慈悲に目覚めることによってである。仏子の自覚を得れば、仏の子であるから自己が仏と本質においては同じであるとの信念は容易に生ずるであろう。このような自己と仏との一体観の信念は、仏塔礼拝において得られたものと考える。少なくとも部派仏教からは現われがたいであろう。部派教団の出家者は、出家して戒律を守り、戒定慧の三学の次第に随って修行するのであるから、仏に救われることを必要としないのである。これにたいして在家信者は、戒律を守って三学の修行をしないのであるから、自力によって覚る望みはない。したがって舎利を供養し、仏を礼拝して、仏の慈悲にすがって救われる以外に助かる方法はないのである。このような宗教的要求に応じて、「仏塔礼拝によって成仏できる」という教えが説かれるようになったものと考えられる。

しかし大乗仏教にも、般若経の説くごとく、三阿僧祇劫の修行によって、あるいは般若波羅蜜の修行によって正覚を得る道は示されている。しかしこれらは難行道であって、凡人にはなしがたい行である。このような理由から、仏塔信仰者の間に、新しい成仏の道が探求されて、一乗の教えが説かれるようになったものと考える。

なお一乗の教えは、法華経以外にも説かれているために、法華経が最初に一乗を説いたとは言えないが、しかし一乗の教理を具体的に示しているのは、法華経を措いてほかには見当らない。したがって「一乗」は法華経の特色ある説である。

2　経巻受持

「一乗の法」の強調と経巻受持　上述のごとく、法華経の前半は仏塔信仰を基盤として、一乗の教えを明かしたもの

と理解されるが、第一〇章「法師品」以下には経巻受持が仏塔信仰を圧している。これは、一乗の教えが確立すれば、「一乗の法」として独立するから、必ずしも仏塔信仰の支持を必要としなくなる。そして「一乗の法」を強調することになれば、法華経の「経巻受持」を重視するようになるのは自然の成り行きである。当時すでに般若経において経巻受持が主張されていたので、その行法が法華経に取り入れられたのであると思う。以下、簡単にこの点を考察する。

法華経の後半のはじめ第一〇「法師品」に、経巻受持の勧めがあることはすでに示した。「法師品」には、法華経にたいしては、「現在ですら怨嫉が多い。況んや滅度の後をや」（大正九、三一中）と言って、法華経にたいして迫害の多いことを言っている。すでに第三章「譬喩品」に、仏の在世や滅後にこの経典を誹謗するものがあり、この経を読誦し書持する者を見るならば、軽賤・増嫉し、結恨をいだく（大正九、一五中）と説いている。法華経にはこのほかにも、随処に法華経にたいする迫害を説いている。第一三「勧持品」には、それらの迫害にたいして、「仏の告勅を念ずるが故に、皆まさに是の事を忍ずべし」（大正九、三六下）と言っている。

法華経が、声聞や縁覚でも成仏できると説く点や、あるいは仏塔供養によって成仏できると説くこと、あるいは法華経を受持読誦する者は、「すでに道場に趣き、道樹の下に坐するなり」（大正九、四五下）と説き、経典受持で成仏できると主張すること等が、他の大乗教徒の烈しい嫉妬を引き起こしたのであろう。大乗教徒の中には、もっと烈しい修行をする人びとがあったから、かれらにとってはかかる安易な行法で成仏できると主張することは、容認できなかったのであろう。そのために法華経の受持者への烈しい迫害が起こったのであろう。そこで法華経徒は、法華経の伝持に不安を感じ、護法のために法華経の受持や書写を強調し、「法師品」以下の経巻受持の主張になったのではなかろうか。

ともかく法華経はかかる迫害のもとに伝持されたのである。それだけに経巻受持の功徳も大きいとされる。法華経

を受持・読誦・供養する者は、如来が衣をもってかれらを覆って護るといい、また他方世界の諸仏によって護念され、如来と共宿するのであり、如来の手をもってその頭を摩せられる（大正九、三一中）と述べている。そしてかかる善男子・善女人は「如来の室に入り、如来の衣を著け、如来の座に坐し、四衆のために広くこの経を説くべき」であるという（同上）。そしてこの法華経の受持・読誦・書写されるところ、経巻所住の処には、七宝の塔を起こすべきであるが、そこには如来の舎利を安置する必要はないという（同上）。その理由は、経典の中に如来の全身があるからである。そしてこの経巻の安置された塔（チャイトヤ）を、華・香・瓔珞・繒蓋等をもって、舎利塔のごとくに供養すべきであると説いている。

経巻所在処には、舎利塔を起こす必要はない、チャイトヤを起こして、そこに経巻を祀るべきことは、この「法師品」のほかに、第一七「分別功徳品」、第二二「如来神力品」等にも見られる。「勧持品第十三」には、薬王菩薩や大楽説菩薩等が他の諸菩薩や有学無学等とともに、如来の滅後弘法の呼びかけに応じて、仏滅後にこの経を受持・読誦・解説・書写することを誓っている。さらに「分別功徳品第十七」は、仏の寿命長遠の教えを聞く功徳を説明した一章であるが、同時にそのことを説いているこの法華経を聞き、他人に教え、書写し、華香瓔珞等をもって供養すれば、その功徳は量り知れないと説き、この経を読誦・受持すれば、塔を造り、僧坊を作り、僧に四事供養する必要はないと説いている。「随喜功徳品第十八」には、法華経を聞いて随喜する人の福徳の大いさを説いており、「法師功徳品第十九」には、法華経を受持する人の六根が清浄になることを説いている。

経巻受持の起源　法華経には以上のほかにも経巻受持を勧める文章は多い。しかし経巻受持の行法は、仏塔信仰よりもあとに、法華経に入ってきたものである。それは、法華経の構成から見ても明らかである。これは、一乗の法を

重視する思想から、この法を説く経典を重視する見方に発展したものと考えられる。すでに「譬喩品第三」に、この経を信受すべきことを説いており、この経は信をもって得入することを説いている。しかし経を重視するから「経巻」を供養する行法に発展したのは、般若経の影響であろうと思われる。それは、経巻をチャイトヤに安置し、華・香・瓔珞等で荘厳し、供養礼拝する仕方が、般若経と法華経とでまったく同じだからである。この場合、どちらかが相手の影響を受けたと考えねばならないが、上述のごとく、『道行般若経』の方が法華経よりも成立が古いから、法華経が般若経の影響を受けたと見られるのである。

『道行般若経』は、最初の「道行品」、つぎの「難問品」等に般若波羅蜜の実践を説いている。そして第三「功徳品」に、般若波羅蜜の経巻を受持する功徳の大きいことを述べている。般若波羅蜜を受持する者は、毒蛇もかれを避けて通り、戦場に行っても傷つかない。般若波羅蜜は最高の「明呪」(vidyā)であると説いている(ただしこの「明呪」の信仰は法華経には導入されなかった)。そして般若波羅蜜を書写し、その経巻に帰依し、華・香・瓔珞・繒蓋等で供養するならば、それによって得られる功徳は、仏滅後に舎利を供養し、七宝の塔を起こし、終生供養する功徳よりも、比較にならないほど大きいと説いている(大正八、四三三中)。仏塔供養よりも経巻供養の方が、功徳の大きいことを、種々の譬によって示している。これは、仏塔供養は功徳がないというのではない。仏塔供養の功徳は大きいが、経巻供養はそれよりもさらに功徳が大きいと言わんとするのである。般若経の経巻供養の仕方を訳文の明らかな『小品般若経』で示すと、「般若波羅蜜を書し、受持し、読誦し、供養し、恭敬し、尊重し、讃嘆す。好花・瓔珞・塗香・焼香・末香・雑香・繒蓋・幢幡を以って而かも供養す」(大正八、五四二下)とあり、ここには「解説」を欠くが、ほぼ法華経の場合と同じ文章である。

般若経が、仏塔供養の功徳を認めつつも、しかも般若経の経巻供養の功徳が仏塔供養よりもはるかに大きいという

のは、般若経が仏塔信仰とは別の方面で起こったからであると思う。般若経は本来、般若波羅蜜の実践を説く経典であるが、しかし般若波羅蜜の実践は難行道であり、一般民衆には近づきがたい。そのために恐らく一般民衆を般若経に引きつけるために、般若経の「経巻受持」を主張するようになったのであろう。とくにそれをチャイトヤに祀って礼拝し、仏塔礼拝に対抗せんとしたのであろう。

ともかく法華経は、「行法」としては仏塔信仰と経巻受持との二つの行法に依存している。とくに最初は、仏塔供養に依存しながら一乗の法を確立することによって、「法の立場」を自覚し、仏塔信仰を止揚して経巻受持の立場に転換したと見られる。すなわち教理としては一乗や仏身常住の教理を主張するが、それを基礎づける行法としては、仏塔信仰と経巻受持とをもっているのである。しかし経巻受持も経巻をチャイトヤに祀って礼拝するのであるから、基本的には仏塔信仰と同じであると言ってよい。しかし一方で「経典の解説」を重んじていることも忘れてはならない。

四　法華経の経題と経の理念

1　「正法」と「蓮華」

「蓮華」の譬えの意味　法華経の経名は「サッダルマプンダリーカ＝スートラ」(Saddharmapuṇḍarīka-sūtra) というが、これを竺法護は「正法華経」と訳し、羅什は「妙法蓮華経」と訳した。「サッダルマ」を「正法」「妙法」と

訳し、「プンダリーカ」を「蓮華」と訳したのである。「サッダルマ」は「正法」と訳すのが言葉の意味には近い。羅什の「妙法」は意訳というべきである。「プンダリーカ」は蓮華のうちでも、特に白蓮華をいうのである。そしてこの経名は、正法を白蓮華に喩えたものと理解されている。問題は、この「正法」とは何を指すか、なぜこれが白蓮華に喩えられるのかという点である。

「法」（ダルマ）には「もの」とか「法則」「実在」等の意味があるが、「教え」という意味もある。一般には「法」とは「教え」と理解されているので、梵文法華経の和訳にさいしても、「正しい教えの白蓮」などと訳されている。たしかに「正法」は「正しい教え」の意味に用いられる場合があるから、この場合もこれでよいであろうが、しからばこの「正しい教え」とは何か、何故これが「白蓮華」に喩えられるのかが問題になる。「教え」を蓮華に喩えるということは、理解が困難だからである。

仏教で「蓮華」という場合には、たんに美しいというだけでなく、汚泥の中から生じて、その汚水に染まないという意味が重視されている。法華経の「従地涌出品第十五」には、地涌の菩薩達を蓮華に喩えて、「此の諸の仏子等は其の数量るべからず。久しく已に仏道を行じて、神通力に住す。善く菩薩道を学んで、世間法に染せざること、蓮華の水に在るが如し。地よりして涌出し、皆恭敬心を起こして世尊の前に住す」（大正九、四二上）と述べている。ここに「蓮華」の語があるが、この場合の蓮華は「パドマ」（padma 赤蓮華）であって、「プンダリーカ」ではないが、ともかく汚水の中にあって、その汚水に染まない点が、喩えに用いられているのである。地涌の菩薩が、世間法（煩悩等）に染せられない点を蓮華に喩えている。とくに法華の正法を付嘱すべき地涌の諸菩薩を、蓮華に喩えていることは、経題の「正法」を理解するうえに注意すべきである。

上記の法華経の偈文に似た文章が『摩訶衍宝厳経』にある。すなわち「譬えば蓮華が生じて淤泥に在りて、しかも

水に著せざるが如し。是の如く、菩薩も生じて、世間に在りて世法に著せず」（大正一二、一九五下）と述べている。この場合の「蓮華」は『摩訶衍宝厳経』の梵本によれば「パドマ」であり、梵本のこの部分は偈頌になっている。[6]「世間に在りて世法に著せず」という点も、法華経によく似ている。そのために本田義英博士は、両者の類似に着目して、法華経の「蓮華とは菩薩の実践内容を譬うるに用いたもの」と解釈され、「正法蓮華を以って正法の菩薩行的実践」を意味すると解釈しておられる。[7]

法華経以前の譬えの例　『摩訶衍宝厳経』は「晋代失訳」とされるが、これより古い異訳に、支婁迦讖訳『遺日摩尼宝経』がある。『遺日摩尼宝経』は古訳で、簡略であるために、上述の『摩訶衍宝厳経』の相当文は見当らないが、それに似た文章がほかにある。すなわち「譬えば曠野の中、若しは山上には、蓮華及び優鉢華を生ぜざるが如し。菩薩は、衆の阿羅漢・辟支仏法中には出でざるなり。譬えば大陂水・汚泥中に蓮華・優鉢華を生ずるが如し。愛欲の中より菩薩法を生ず」（大正一二、一九一中）と述べている。これに相当する経文は、異訳の『摩訶衍宝厳経』『普明菩薩会』『大迦葉問大宝積正法経』『チベット訳』等にも見られる。[8]ただし梵本は、この部分は写本が欠けている。

『遺日摩尼宝経』は支婁迦讖の訳出であり、したがって法華経より成立が早いと見てよいが、この経では蓮華を、愛欲中より生ずる「菩薩法」に喩えている。そしてこの「菩薩法」は、阿羅漢法・辟支仏法に対照して用いられているから、「菩薩の実践」を意味すると考えてよかろう。

これと同じ思想は維摩経にも見られる。その経文は、支謙の訳した『維摩詰経』下（大正一四、五二九下）にもあるが、いまは訳文の明快な羅什訳『維摩詰所説経』中（大正同、五四九中）によって示すと、「譬えば高原・陸地には蓮華を生ぜず、卑湿の淤泥に乃ち此の華を生ずるが如く、是の如く、無為法を見て正位に入る者は終に復能く仏法を生

ぜず。煩悩の泥中に乃ち衆生ありて、仏法を起こすのみ」と述べている。支謙訳も趣旨はこれと同じである。支謙の訳経は竺法護より五十年以上も前であるから、維摩経の原形成立は法華経よりも早いと考えられる。維摩経では煩悩の泥中より生ずるものを「仏法」と呼んでいるが、これは煩悩から生じてその汚れに染まないものとして、「仏性」と同じものを意味すると考えてよかろう。玄奘訳やチベット訳の『維摩経』では、ここで「如来種性」(tathāgata-gotra)について述べていることをはっきりさせている。

このように『遺日摩尼宝経』では「菩薩法」を、維摩経では「仏法」、すなわち両者ともに「法」を蓮華に喩えているが、法華経の「正法蓮華」で、蓮華に喩えられている「正法」も、これらと同じ方向で理解してよいと考える。すなわち「正法蓮華」の「正法」も、菩薩法や仏法に類似の「法」であると考えてよかろう。すなわちこの法は「仏性」と別のものではなかろう。そのように考えると、法華経の経題で「正法」といわれているものは、「方便品」で説く「一乗」と同じものを指すと考えてよかろう。一乗の教えは、凡ての人が成仏しうることを明しており、舎利弗はそれを聞いて、自己が「仏子」であることを悟ったのである。さらに法華経の原形に「如来寿量品」等も含まれていたとすれば、「寿量品」に説く「無量の寿命をもつ仏身」も、この「正法」の中に意味されていたかもしれない。これらは、さきの菩薩法や仏法の法と共通の思想である。

2 迹門

「迹門」と「本門」、迹門の構成　法華経の前半は、一乗の教理を種々の側面から明確にし、証明したものであり、後半は仏の寿命の無量を明かしたものである。そして天台大師智顗（五三八―五九七）は、法華経二八品を二分して、

前半一四品を「迹門」、後半一四品を「本門」と称した。迹門とは、この土に垂迹した釈迦仏が「開三顕一」によって一乗を明かし、二乗を成仏せしめる道を開いた説を言うのである。つぎの本門は、この迹仏を越えて実在する久遠実成の本仏を明かした部分である。この仏は涅槃に入らず、常に霊鷲山に在って、衆生を救済していると説くのである。まず迹門の中に、一乗の思想がどのように現われているかを簡単に見ることにしたい。

迹門は、序品第一、方便品第二、譬喩品第三、信解品第四、薬草喩品第五、授記品第六、化城喩品第七、五百弟子授記品第八、授学無学人記品第九、法師品第十、見宝塔品第十一、提婆達多品第十二、勧持品第十三、安楽行品第十四である。以上の一四品を三分する。すなわち第一の「序品」は一経の序分であり、「方便品」から「授学無学人記品」までの八章は、迹門の正宗分である。この部分は、成立的にも古い部分である。つぎの「法師品」から「安楽行品」までを、迹門の流通分とする。

正宗分（一）——第二章～第五章　第一の「序品」では、仏が無量義処三昧に入り、種々の奇瑞と不思議な神変とを現わし、法華経を説く序曲となしている。第二の「方便品」は、迹門の正宗分中の正宗分であり、一乗を明かす。すなわち釈迦がそれまで説いてきた三乗の教えは、衆生を仏道に導くための方便説であり、実には一切衆生を成仏せしめる一乗の教えを説くことが、仏の本懐であり、いまこそその時節が来たので、これを明かすのであると説く。この一乗の教えによって、声聞乗や辟支仏乗の二乗も成仏しうることが明らかになったのである。そして過去の諸仏のもとで、多くの衆生が仏塔供養等の行法によって「仏道を成ずる者」となった実例を示す。そして未来の諸仏、現在の仏のもとにおいても、これと同じであることを説いている。すでに述べたごとく、ここで仏塔信仰により、仏道を成ずる者となった実例を多数に明かしていることが重要である。たとい声聞や縁覚に成仏の保証を与えたとしても、

かれらの実行しうる「成仏の行法」を示さなくては、一乗の教えも有意味とはならないからである。

第三の「譬喩品」は、羊車・鹿車・牛車の三車を、声聞乗・辟支仏乗・仏乗（菩薩乗）の三乗に譬え、三乗を分けて説くのは、火宅の三界から衆生を助け出すための方便の教えであり、実際に仏の目的としているところは、すべての衆生を成仏せしめる一乗の教えであることを示す。これを三車の譬で示すので「譬喩品」と名づけたのである。そして三乗を会した一乗を大白牛車に喩えている。しかし「譬喩品」で重要なことは、その冒頭に説かれる舎利弗の授記である。舎利弗はそれまで大乗の教えを聞いても、それは大心あり、大勇猛心を発した菩薩にのみ有縁の教えであり、自分には無関係の教えであると思っていた。しかしいま「方便品」の教えを聞いて、仏の大慈悲に触れ、今までの理解が誤りであったことを知った。そして「今日乃ち知りぬ。真に是れ仏子なり。仏の口より生じ、法化より生じ、仏法の分を得たりと」と仏に申し上げた。舎利弗が、この「仏子」の自覚を得たので、仏陀はかれに当来作仏の記を授けたのである。仏子であれば、成長すれば仏になりうるからである。ここに「仏子」の自覚の重大な意味がある。

一乗の教理は、「誰でも仏子の自覚をおこし得ること」に支えられているが、この自覚は仏の慈悲に触れて生ずるものと考えられる。法華経には、仏陀の慈悲が種々の形で説かれ、強調されているのは、これと関係があると思われる。なお「仏子」の用語は、大乗経典に広く用いられているために、この語がどの経典で最初に用いられたかは決定しがたい。

第四「信解品」は、須菩提・摩訶迦葉・摩訶迦旃延・摩訶目犍連の四大声聞に成仏の記を授けることを説いている。すなわち一乗の教えを聞いて、これらの声聞も「我等は真に是れ仏子なるを知らず。今我等まさに知る」（大正九、一七下）と述べている。この品のはじめには、かれらが仏子の自覚を得る機縁となった「長者窮子の喩」を示している。そして品末の偈頌には、かれらが仏子の自覚を得たからこそ真の声聞であり、その意味は仏道の声をもって一切に聞

かしむることであるといい、仏道の「声を聞かしめるのを声聞という」という声聞に関する新しい解釈を示している。

第五「薬草喩品」は、四大声聞の信解にたいして、仏は、仏の慈悲は一切に平等であることを、「三草二木の譬」で示している。すなわち雨は平等に大地に注ぐが、大樹は多くの雨を受け、小草は少しの雨を受けるが、それで満足し、それぞれ雨に潤されて成長する。それと同じく、仏弟子も三乗それぞれに化益を受ける。ゆえに声聞は声聞の立場で菩薩の行を修しているのであると説き、声聞にたいし「汝等の所行は是れ菩薩道なり」（大正九、二〇中）と示している。この点に「三乗を開いて一乗を顕わす」（三乗のいずれにも、成仏の意味があること）いわゆる「開三顕一」の意味が現われている。

正宗分（二）——第六章～第九章　第六「授記品」は、この仏子の自覚を得た四大声聞に、仏陀が当来作仏の記を授けている。このうち、摩訶迦葉と須菩提については、当来に多数の仏に奉侍して、供養恭敬し、梵行を修し、菩薩道を具して成仏すと説くのみであるが、大迦旃延と大目犍連の場合には、多数の仏を供養し、その滅後に塔廟を起こし、七宝や衆華瓔珞その他でもって塔廟を供養し、それによって成仏すると説いている（大正九、二一中下）。ここにも、仏塔供養が成仏の行とされている。当時の大乗仏教には、成仏の行としては、三阿僧祇劫にわたって六波羅蜜を修するという仏伝文学から発展した説と、般若経の説く般若波羅蜜の実践、さらに阿弥陀仏の信仰等が説かれていたが、それらと並んで仏塔供養も「成仏の行」として有力であったのである。ただし法華経では、はじめは仏塔供養を説きながら、中途から経巻受持に転換している。これは同時に、法華経の重点が、「方便品」から「如来寿量品」に移動したことを示すであろう。

第七「化城喩品」は、三乗の教えが方便であることを、「化城の喩」でもって示しているので、「化城喩品」の名を

得ている。すなわちひとりの導師が、衆を五百由旬のかなたの珍宝処に導こうとするが、途中に険難悪道が多いために、最初から目的地を五百由旬のかなたであると言えば、衆は怖畏し、旅行を断念してしまうので、方便をもってまず三百由旬の所に大城を化作し、これが目的地であると示して、衆を励まし、ここに達したのちに、真の目的地は五百由旬の珍宝処であると明かして、衆を目的地に導いたという。いま三乗（二乗ともなす）の教えもこれと同じで、まず三乗の教えで衆を導き、機根が熟したときに、一仏乗を明かして、凡ての人を成仏に導くのであるという。

ただし「化城喩品」には、この譬を説く前に、三千塵点劫の昔に大通智勝仏があって、この仏の在家時代に一六人の王子があったが、大通智勝仏はまず四諦と十二因縁の教えを説いて、かれらを出家せしめ、菩薩沙弥とした。さらにそのあとで法華経を説いて、かれらに菩提心を起こさしめ、成仏せしめたことを説いている。ここに、十六沙弥がはじめは声聞乗で出家し、のち法華経を聞いて一乗に転向したことが示されている。この十六沙弥は十方国土に分れて成仏するが、その中に東方の阿閦仏や西方の阿弥陀仏の国土がある。ゆえに「化城喩品」の成立したときには、阿閦仏や阿弥陀仏の教理もすでに存在していたのである。なお阿弥陀仏の安楽世界は、「薬王菩薩本事品」にも現われる。

第八「五百弟子授記品」は、上述の十六王子の往古の因縁譚を聞いて、富楼那と憍陳如、さらに五百の阿羅漢が深心の本願を発して、仏から成仏の記を授けられたことを説く。

第九「授学無学人記品」は、阿難・羅睺羅、ならびに有学・無学の二千人の声聞が当来作仏の記を受けることを述べている。

以上の八章のうち、「方便品」と、「譬喩品」のはじめの部分は「一乗」を説くので、天台大師はこれを「法説周」と言っている。つぎに「譬喩品」の残りの部分から「化城喩品」までを「譬説周」といい、「化城喩品」の大通智勝仏の往古の因縁譚から、「授学無学人記品」までを「因縁周」といい、天台はこれらを三周説法で説明している。こ

の八章を、迹門の正宗分という。

流通分——第一〇章～第一四章　つぎの第一〇「法師品」、第一一「見宝塔品」、第一二「提婆達多品」、第一三「勧持品」、第一四「安楽行品」の五章を、天台は迹門の流通分と見ている。ただしこの部分には流通分の意味もあるが、同時に仏滅後の法華経の付嘱の問題を提起して、つぎの本門に連絡する意図が見られる。法華経の付嘱の問題は、第二二章「如来神力品」、第二三章「嘱累品」に至って解決するのである。

第一〇「法師品」には、法華経の一偈一句でも聞いて、一念随喜した者には、ことごとく成仏の記を授けるといい（大正九、三〇下）、授記の条件が、さきの「仏子の自覚」から「経法受持」に変わっている。そして法華経を流通するために、受持・読・誦・解説・書写をする五種の法師（dharmabhāṇaka）の修行と、法華経を供養恭敬する十種の供養の功徳とを述べている。そして如来の滅後に法華経を弘める者は「如来の使」（大正九、三〇下）であると称讃し、滅後の弘経者は「如来の室に入り、如来の衣を著し、如来の座に坐し、衆のために分別して説く」べきことを示している。ゆえに「法師品」は教法の伝持を説く点で、「流通分」の意味をもっているが、この品から、仏塔信仰から経巻受持に変わっているのである。そのために、経巻を祀る所には、舎利を安置しない「廟」を起こすべきことを言っている（大正九、三一中）。

このように経巻受持を強調するのは、法華経にたいして外部から迫害が強くなったためであろう。仏塔信仰等の易行で成仏できるとか、声聞や縁覚も成仏できるなどと説いたために、烈しい修行をしていた大乗教徒からも迫害されたであろうが、当時は声聞乗の部派教団が圧倒的に優勢であったが、かれらにとっても、伝統仏教の代表である舎利弗や目連等に、新興仏教の法華経が成仏の記を授けたことは、著しく不遜なことと映ったであろう。したがって伝

統仏教の側からも、法華経に非難が加えられたであろう。このような周囲の非難迫害にたいして、法華教徒は、法華経の伝統がほろびるのではないかとの不安を感じたのではなかろうか。ここに、法華経の受持や書写・供養等が叫ばれることになったものと考えられる。

つぎの第一一「見宝塔品」には、大地から多宝如来の大宝塔が涌出し、空中に懸かる。そして塔中から大音声があり、釈迦仏の説く法華経の説法が真実であることを証明する。多宝仏の仏塔がここに涌出したのは、多塔仏は無量の過去世の仏であるが、法華経の説かれる所にはかならずその塔を現わして、法華経の真実であることを証明することを誓願としているからである。そこで釈迦仏は十方世界に在る自己の分身の諸仏を還集され、十方の諸仏が来集して、八方に居流れた。そこで釈迦仏は多宝仏の塔の戸を開いて中に入り、多宝仏は半座を分って釈迦仏を迎入れ、塔中に二仏が並んで坐した。しかも釈迦仏は大衆に向かって、久しからずして如来は入滅することを告げ、滅後に法華経を付嘱すべき人を募られた。この点に流通分の意味があるが、しかしこの呼びかけに応じて現われた者は、つぎの「提婆達多品」にはなく、そのつぎの「勧持品」以下に出る。

「勧持品第十三」に、薬王菩薩等の二万の菩薩をはじめ、八十万億那由他の菩薩、他の無数の菩薩等が、仏の告勅であれば、この悪世において法華経を弘めんとの誓いを表白する。そこでこの品は終り、つぎの「安楽行品第十四」には、ただちにこれに答える仏の説法はない。かえて文殊が、仏滅後の悪世に法華経を弘めんと誓ったこれらの菩薩の言葉に関連して、法華経を弘める要を仏に問うている。この問いに答えて、仏が「四安楽行」を説いているのが、この「安楽行品」の主題である。この四安楽行は、法華経の受持者の心構えを示すものとして、古来重要視されている。ただし当面の問題からは離れるため、あとからの挿入と見られている。

以上の一四品で「迹門」を終るが、流通分の意味する「付嘱」の問題は未解決のまま、本門にもちこされるのであ

る。なお「提婆達多品」は、釈迦仏と提婆との過去世の因縁を説き、あわせて竜女成仏を説く。竜女、すなわち女性の成仏を説く点で重要であるが、しかし法華経の本筋からはずれる。

3 本門

本門の構成　天台大師のいう「本門」は、従地涌出品第十五、如来寿量品第十六、分別功徳品第十七、随喜功徳品第十八、法師功徳品第十九、常不軽菩薩品第二十、如来神力品第二十一、嘱累品第二十二、薬王菩薩本事品第二十三、妙音菩薩品第二十四、観世音菩薩普門品第二十五、陀羅尼品第二十六、妙荘厳王本事品第二十七、普賢菩薩勧発品第二十八の一四章である。

このうち、「如来神力品」までの七品は、古い成立であるが、「嘱累品」以下は後代の附加と見られている。「如来神力品」までは、『妙法華』『正法華』『添品法華』の三訳で、品の順序が一致しているが（ただし『正法華』と『添品法華』とは「提婆達多品」を別立しないため、全部で二七品である）、『妙法華』では「如来神力品」のつぎに「嘱累品」があり、ここで改めて付嘱が説かれ、ここで経が終っていた時期のあることを示している。しかし『正法華』と『添品法華』とは、「嘱累品」を経の最後に移している。この点からも羅什訳が『正法華』等より古いことが知られる。つぎに『添品法華』では、「陀羅尼品」が「如来神力品」のつぎに移されている。このように終りの七品は、品の順序にも異同がある。

序　分——第一五章　内容について概観すると、最初の第一五「従地涌出品」の前半は、本門の「序分」とされる。

ここで他方国土から集まった八恒河沙を越える菩薩達が、仏に向かって仏滅後に娑婆世界で法華経を弘めることを申し出ている。ゆえにこれは「見宝塔品」で提起された滅後付嘱の問題の続きである。仏陀はこの申し出を遮止され、この世界に六万恒河沙等の本化の菩薩がいることを明かされた。仏陀がこの言を説くや、上行等の四大菩薩を上首とする六万恒河沙の菩薩達が大地より涌出し、釈迦・多宝の二仏を礼拝して、虚空を蔽わんばかりにして居流れた。これらの無量の菩薩は、釈迦が久遠の昔からこの土にあって教化した菩薩達であるので「本化」という。このように久遠の昔から、釈迦がこの土に在って菩薩を教化していたというから、この釈迦仏は、釈迦族の王宮に下生した釈迦仏を越えて、はるかそれ以前から存在しているわけである。そのためにこの久遠の釈迦仏はいかなる仏かという問題が、この品の中に埋蔵されていることになる。これが「如来寿量品」で久遠実成の釈迦の真身を開顕する序曲となるのである。ゆえにここに「序分」の意味がある。

正宗分――第一六章～第一七章　つぎの第一六「如来寿量品」はこの久遠実成の本仏を明かす一章であり、本門の正宗分の中心である。すなわちこの土の釈迦族の王宮に生まれた釈迦仏は、八十歳にして化縁つき滅度したように見えるが、実際は滅度していないのである。しかも伽耶ではじめて成仏したのではなく、すでに久遠の昔に成仏しており、成仏してより無量無辺千万億那由他劫を過ぎている。しかし残りの寿命はなおこれに倍するという。このように寿命が長遠なのは、釈迦仏の秘密神通力によるのである。それほどに釈迦の寿量は長遠であるが、しかし顚倒せる衆生は近くにあっても、この仏を見ることができない。そして仏は般涅槃したと思い、舎利を供養し、恋慕を懐き、渇仰の心を生ずる。そして「仏には遭い難い」との心を生じ、仏道を求めるようになる。そのために仏は方便によって滅度を示すのであるが、実には仏は滅度しないのである。そして常に霊鷲山に在り、また余の住処に在る。衆生が、

劫の終りに大火によってこの土が焼かれると思うときにも、「我がこの仏土は安隠であり、天人が常に充満している」という。

法華経以前にも、仏陀は無余依涅槃界において実在していると説く説や、あるいは法身として実在しているという説はあったが、「如来寿量品」のごとく、人格的な仏陀として常在するとなす説は、法華経が最初であると見てよい。法華経はこの仏陀の寿命長遠の根拠を、如来の「秘密神通力」に求めているのである。四神足をよく修した者は一劫この世に住しうるとは、『阿含経』にも説いており、古くより仏の寿命は神通力を基礎として主張されてきているのである。なお「如来寿量品」には、方便によって涅槃を示すのを「良医の喩」で説明していることは有名である。

第一七「分別功徳品」は、仏の寿命長遠の教えを聞いて、信解する人の得る「功徳」を示した一章である。前半には、「如来寿量品」の仏寿長遠の説法を聞いて、一会の大衆が大法益を得たことを示す。これまでが「如来寿量品」を中心とする本門の正宗分であるという。以下二八品までは、本門の流通分である。「分別功徳品」の後半は、この仏寿長遠の説法を聞いて一念信解する人の得る功徳が限量がないことを示し、さらにこの仏寿長遠を説くこの経を書写し、随喜の心を起こし、読誦し、受持する者は、舎利塔を起こし、僧坊を起こし、衆僧を供養する必要はない。その代りにこの経のために「チャイトヤ」を起こすべきである。一切天人は皆そのチャイトヤを供養し、仏の塔のごとくに恭敬するであろうと言っている。

流通分——第一八章〜第二八章　第一八「随喜功徳品」は、仏寿長遠を説いているこの経を聞いて随喜する功徳を示した一章である。つぎの第一九「法師功徳品」は、法華経を受持し、読・誦・解説・書写する「法師」(dharmabhāṇaka)は、眼等の六根に清浄なる功徳を得ることを説いている。つぎの第二〇「常不軽菩薩品」は、法華経を受持す

る者には、杖木瓦石、悪口罵詈等の種々の迫害のあることを明かし、往昔の威音王仏のときに、常不軽菩薩が迫害に堪えて、礼拝行を行なったことを述べている。第二一「如来神力品」は、上行等の地涌の菩薩が仏滅後の弘経を願い出たのにたいし、如来は大衆の前で大神力を現じ、如来滅後における法華経の受持・読・誦・解説・書写・如説修行を、上行等に付嘱する。そしてこの経の存在する所に塔（チャイトヤ）を起こし、供養すべきことを命じている。これによって、さきの「見宝塔品」で仏陀が、滅後の経の付嘱を募ったことへの答えが出たのである。

第二二「嘱累品」は、改めてその座に居流れる無量の菩薩達に法華経を付嘱することを説いている。これでは付嘱が二重になるが、「嘱累品」はどの経にもあるために、経典の体裁を整えるためにあとから付加されたものと考えられる。しかし教学的には、上行等への付嘱は「別付嘱」、この品の付嘱は「総付嘱」と解釈する。ともかくこの品は「嘱累品」の名にふさわしく、一経の結末を述べている。すなわち、釈迦仏が多宝仏塔の法座から立って、大神力を現じ、会座の無量の菩薩達に法華経を付嘱する。そのあと、十方の釈迦の分身はそれぞれその本土に帰り、「多宝仏の仏塔も還りて故のごとくである」と説いている。ゆえに法華経の会座は、ここで解散したことになる。しかし多宝仏の塔は、なおこのあとにも「薬王菩薩本事品」や「妙音菩薩品」等にも現われるから、多宝仏の塔は、なおここに留まっていたようにも思われるが、しかし多宝仏の塔は、法華経の説かれる所には、どこにでも現われるというから、その都度現われると見ることもできよう。そのように見るならば、法華の会座は「嘱累品」でもって解散したことが明らかになる。

ともかく「神力品」で地涌の菩薩に滅後弘経の付嘱をすることで、法華経の後半の主部分は終るのである。多宝如来の仏塔が大地から涌出して、空中に懸かることを述べる「見宝塔品第十一」からの説明がここまで続いているのである。その間、「提婆達多品」や「安楽行品」、その他の増広はあるが、ともかく「見宝塔品」から「従地涌出品」

「如来寿量品」「神力品」などを中心とする法華経の後半も、すでに最初からあったと見れば、経題の「正法」には、「方便品」の「一乗の法」とともに、「如来寿量品」の「仏寿無量の法」も含まれていると解すべきであろう。ともかく「従地涌出品」の六万恒河沙の地涌の菩薩を「世間法に染せざること、蓮華の水に在るが如し」と説いて、蓮華を出している点より考えれば、「正法蓮華」の経題のつけられたときには、「如来寿量品」を中心とする後半の主部分もすでに存在していたと見てよかろう。

なお法華経には「嘱累品」のあとに、「薬王菩薩本事品」等の六品がある。しかしこれらは、経題の「正法」を直接に明かしているものではない。なお第二五「観世音菩薩普門品」は、観音菩薩が三十三身に普門示現して、苦悩の衆生を救うことを説くものにして、仏陀の慈悲を現わすものとして、法華経に加えられるにふさわしいであろうが、あとからの挿入と見られる。「普門」とは、あらゆる門ということで、観音がいろいろに姿を変えて現われる門（出口）という意味である。なお最後の第二八「普賢菩薩勧発品」は、如来滅後に法華経を受持する者を、普賢菩薩が六牙の白象に乗り、大菩薩達とともに現われて、行者を守護することを説く。これは天台宗の「法華三昧」の行法と関係が深い。

4 『無量義経』と『観普賢菩薩行法経』

開経と結経 法華経に関連して、「開経」として『無量義経』、「結経」として『観普賢菩薩行法経』（『観普賢経』あるいは『普賢観経』と略称され、また『出深功徳経』ともいう）が説かれている。

法華経に開経と結経とを定めたのは天台大師である。それは、法華経の「序品」に、仏陀が「無量義教菩薩法仏所

護念」という大乗経を説かれたあとで、結跏趺坐して「無量義処三昧」に入られたと説いているために、法華経の直前に説かれた「無量義……」という経典は何であったかが問題となり、これは現存の『無量義経』一巻（大正九、三八四上以下）であると判定せられたのである。これには、経名の類似とともに、内容にも両者の関係があることが理由になっている。

つぎに『観普賢菩薩行法経』について言えば、法華経の最後の章は「普賢菩薩勧発品」であるが、この中に、後の五百歳の濁悪世中に、この経を受持する者には、普賢菩薩が六牙の白象に乗って、大衆とともにかれの前に現われ、供養守護することを説いている。そして法華経を受持・読・誦・正憶念・解説する者は「普賢行」を行ずるものであるとも説いている。このように、法華経の巻尾は普賢菩薩の普賢行につながるために、この『観普賢菩薩行法経』一巻（大正九、三八九中以下）が、法華経の「結経」であると見られるに至ったのである。『普賢観経』は、普賢菩薩の色身を見んとねがう人びとのために説かれた経であり、「法華経の中に広説した教説を略説する」（大正九、三八九下）とも言っているために、法華経の各品の内容を略説した点もあり、さらに「復た十方無量世界を過ぎて、此の光の至る処、十方分身の釈迦牟尼仏、一時に雲集す。広く説くこと妙法華経の如し」（大正九、三九一中）とあり、法華経を受けているので、結経と判定せられた理由がある。

ただし開経とされる現在の『無量義経』は、法華経より前の成立とは見がたい。この経は、斉の建元三年（四八一）に曇摩伽陀耶舎が訳して一巻としたという。この翻訳については、『出三蔵記集』『法経録』等をはじめ、すべての経録にいうところであるから、事実と認めてよい。ただし求那跋陀羅の翻訳があったという説があるが、いまは伝わらない。果して訳出があったかどうかも疑わしい。しかし曇摩伽陀耶舎の訳出も、その訳出年代が『正法華』や『妙法華』よりかなりあとであり、内容的にもこの経は「十地説」に立脚して説かれている。そして般若経や華厳経

の名も挙げられている。教理的には、この経の「無量義」は「一切諸法の無量の意味」と解釈されている。そして教理的には特に法華経とのつながりは認めがたい。しかしこの経には「如来の得道已来四十余年」と説き、また「四十余年、未顕真実」と説いているから、これは法華経の「方便品」で一乗の真実を開演したことにつながると見てよい。そしてこの経には、この経の「受持・読誦・書写・解説・如説修行」をくり返し勧めている。この点は、経巻受持を勧める法華経の後半と一致点が見られる。

このように『無量義経』は法華経と若干のつながりが認められるが、どちらかといえば、この経は法華経よりも成立が新しいと見られるものである。なおこの経の「四十余年、未顕真実」の語は、法華経「従地涌出品」の成仏已来「四十余年」の語とともに、法華経を一切経中に位置づけるのに、大きな影響を与えたが、教理的には特に密接な関係は見当らない。

『普賢観経』と法華経　つぎに『観普賢菩薩行法経』は劉宋の元嘉年中（四二四―四五三）に罽賓の曇摩蜜多が訳して一巻とした。その翻訳については、『出三蔵記集』、『法経録』等をはじめ、すべての経録に着録されているから、事実と認めてよい。ただしその前に、祇多蜜多の訳と羅什の訳とがあったという説があるが、これは疑わしい。ともかくこの経の内容を検討すると、この経が法華経を承けており、法華経のあとに成立したことが明らかである。この経には、法華経についてしばしば言及しており、とくに多宝仏の仏塔と、釈迦の分身の諸仏、六根の清浄を重視している。法華経を受持・読誦・解説・書写・供養する者は、その功徳によって六根の清浄を得ることは、法華経の「法師功徳品」に細説する。したがってこの経はこの品と関係が深い。そしてこの経には、この六根清浄を得ることによって、六牙の白象に乗った普賢菩薩の色身を見ることを細説している。この点は法華経の「普賢菩薩勧発品」を承け

ているのである。

『普賢観経』には、さきの六根清浄に関連して、普賢菩薩を本尊とする懺悔法を詳説している。この懺悔の行を徹底させることによって、普賢菩薩を見ることができるからである。そしてこの『普賢観経』に特殊なことは、この懺悔の行を徹底させることによって、「菩薩戒」を具足することができると述べ、その受戒作法を示している点である（大正九、三九三下）。この菩薩戒の受戒作法は、釈迦を和上となし、文殊を阿闍梨となし、弥勒を教授師となし、十方諸仏を証明となす作法である。はじめに三帰依をなし、つぎに自誓して「六重法」を受ける。つぎに「八重法」を受けると示している。この受戒作法は本経に特殊なものであるが、中国・日本の天台宗の梵網戒を受けるさいの受戒作法に採用されていることは有名である。大乗戒は多くの大乗経典に散説されているが、それらを纏めて『瑜伽師地論』の「菩薩地」に纏まった大乗戒が説かれている。さらに『梵網経』の下巻にも大乗戒が説かれており、これを「菩薩戒経」ともいう。それらの中には菩薩戒の受戒作法も説かれているが、しかし詳しくない。ともかくここに六重法・八重法を出すのは、求那跋摩訳の『菩薩善戒経』に関係があるごとく見られるが、いまは触れない。ともかく『普賢観経』が、普賢菩薩の色身を見る行法として、六根の懺悔を説き、さらに菩薩戒の受戒作法を示す点は、法華経の結経として適切である。法華経には菩薩戒を説くことがきわめて少ないからであり、この経はその点を補うものである。

五　空思想、その他と法華経

法華経と空・有の思想　仏教思想を空の系統と有の系統とに分けるとすれば、法華経は有の系統に属するというべ

きであろう。法華経の前半の「一乗」の思想にしても、後半の「仏身常住」の思想にしても、「実在」に立脚する思想である。そこにはまだ「仏性」が明確に打ち出されてはいないが、発展すればこの思想になっていくものと考える。それは、如来蔵を説く『勝鬘経』が、詳しくは『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』と題され、題名にも「一乗」を加えており、本文にも「一乗章」があり、如来蔵を一乗として捉えている。ここに、如来蔵・仏性と一乗の密接な関係が見られる（ただし宝積経の『勝鬘夫人会』やチベット訳には、経題に「一乗」の語はない）。

法華経が「有」の立場に立つことは、法華経が「信」を重視することにも関係がある。信仰は実在を対象とするからである。法華経には随処に「信」について説いているから、それらを検討することによって、法華経の信の性格を明らかにする必要がある。

法華経が有の立場に立っていることは、法華経に「空」の教理がきわめて少ないことからも考えられる。法華経には、空の思想は断片的に見られる程度である。たとえば「信解品」に、四大声聞が声聞としての自己の悟りを述べる一節に「但だ空・無相・無願を念じ」（大正九、一六中）とあるが、ここに深い意味は認められない。つぎに「薬草喩品」に、如来が「一相一味の法」を知ることを説明する一節に「終に空に帰す」（大正九、一九下）とあり、さらに偈頌の中に「諸法の空を聞いて、心大いに歓喜す」（大正九、二〇中）とあるが、両者ともにその空の説に特に重要な意味は認められない。さらに「法師品」に法華経を説く法師が、「如来の室に入り、如来の衣を著し、如来の座に坐して」説くことを言うが、つぎに、如来の室とは一切衆生の大慈悲心のことであり、如来の衣とは柔和忍辱の心のことであり、如来の座とは「一切法空是れなり」（大正九、三一下）とある。ここには空に安住することを如来の座となしているのであり、空に重要な意味を認めている。さらに「安楽行品」に第二の親近処を説くうちに、菩薩は「一切法を観ずるに空なり、如実相なり、顛倒せず、動ぜず、退せず、……」（大正九、三七中）と観ずることを説き、さらに

「一切諸法は空にして所有なし。常住あることなく、亦た起滅なし」（大正九、三七下）等と説いている。

法華経において、「空」を説く教説は大体以上で尽きるのである。これらは、法華経全体から見るならばわずかな教説である。しかも他の教説に附随して説かれている場合が多い。しかしもちろん「空」は大乗仏教の基本的な教理であるから、法華経においても肯定的に取り扱われている。しかし空を基調にして、教理を展開しているとまでは言えない。そのことは、般若経や維摩経等の空の取り扱いと、法華経とを比較してみれば明らかである。ただし本田義英博士は、その『法華経論』に「地涌の菩薩を以って蓮華に譬えるということは、法華経の立場が般若空観であることを示す、云々」[9]と述べて、法華経の立場が般若空観にあると見ておられる。しかし地涌の菩薩を蓮華に譬えることだけで、このように結論することは無理であると思う。蓮華が泥に染まない点に無執著の意味はあるであろうが、しかしそのことは空思想に限るものではない。如来蔵思想にも「自性清浄心、客塵煩悩」の思想があるが、これも自性清浄心が煩悩に染しないことを示している。しかも『小品般若経』や『大品般若経』には、とくに蓮華を重視する思想は見当らない。さらに蓮華を空思想や他の教理に譬えているところも見当らない。したがって蓮華の譬を般若経に結びつけることは困難であろう。

すなわち法華経は、空の系統の経典であるよりも、真如や如来蔵思想に発展してゆく有の系統の経典と考るべきである。

その他の問題　なお法華経と戒律の問題について一言しておきたい。法華経にはいわゆる「二五〇戒」すなわち「具足戒」については説明がない。具足戒の説明がないだけでなく、二五〇戒の条文に該当すると思われるような記述も見当らない。「戒」という言葉は、「序品」「方便品」等に見られるが、いずれも声聞の威儀を示すのに用いられ

ており、法華経の立場を示すものではない。法華経徒の心得を示すものとしては「安楽行品」の記述が重要であるが、この点は本書の他の論考に説明がある。ともかく法華経の伝持者達は、二五〇戒の戒律を守っていた比丘僧伽とは異なる生活集団であったと見てよかろう。

なおこのほかに、法華経については、法華経の示さんとする「法」の意味や、「諸仏の智慧は甚深無量」というように、智慧の問題がある。一切智・一切種智・一切種智慧・自然智、その他の智について述べており、これらは「方便」や菩薩の悟りの段階とも関連して研究すべきである。たとえば「自然智」ひとつを取ってみても、これは深い意味を含んでおり、その解明は重要である。

なおこのほかにも、法華経には上来言及してきたように、一乗の教理、仏塔信仰や経巻受持による成仏の理論、久遠と近成の二重構造の仏身論等をはじめ種々の教理が示されている。一般に法華経は、仏徳讃嘆の「讃頌」のみで、教理は説かれておらないように考えられている。これは富永仲基が『出定後語』において、「法華経一部、終始皆仏を讃するの言にして全く経説の実なし」と述べたことが大きく影響しているのであり、仏教学者でこれに賛成する人もあるが、しかしこれは富永仲基が法華経をよく読まなかったためである。法華経には「自性清浄心」の教理などもあり、梵本と漢訳とを比較して研究するならば、法華経からは今後さらに多くの教理が明らかにされるであろうし、そのことが期待される。

（1）平川彰『初期大乗仏教の研究』七二頁以下参照。
（2）平川彰「法華経における「一乗」の意味」（金倉円照編『法華経の成立と展開』五六五頁以下）参照。
（3）しかし「菩薩乗」の成立には複雑な問題があり、この問題は別の機会に触れたい。
（4）藤田宏達「一乗と三乗」（横超慧日編『法華思想』三六四頁以下）。

（5）平川彰「開三顕一の背景とその形成」（中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』一五〇頁以下）参照。
（6）B.A. von Steăl-Holstein, *Kāśyapaparivarta*, p. 67.
（7）本田義英『法華経論』四八―五〇頁。
（8）B.A. von Steăl-Holstein, *Kāśyapaparivarta*, p. 111.
（9）本田義英『法華経論』四八頁。

Ⅱ　法華経の成立史

望月　良晃

一　はじめに

法華経の成立過程――布施説　大乗仏教の代表的経典である法華経が、どのようにして成立してきたか、その成立過程を辿ることが本稿の目的である。

現行の法華経二七品が、一時の成立でないことはもちろんであって、従来、これに関してさまざまな研究が発表されてきた。増広される前の原始法華経が、どのようなものであったかを確定することは不可能である。

従来の研究では、第一章（「序品」）から第二〇章（「如来神力品」）までを原形とする考え方と、前半の一〇章までが原形であったとする考え方が行なわれてきた。

前者は西欧学者ビュルヌフ、ケルン両氏、松本文三郎博士、それを継承して本田義英博士等であり、後者は木村泰賢博士、常盤大定博士等である。

本田義英博士は、「序品」より「嘱累品」までを「原始分」と呼び、さらに附加挿入された部分を「後分」と名づけ、それらを取り出して提示したが、その考究は中途で終っている。

布施浩岳博士は、昭和九年、『法華経成立史』を著わし、前記二〇章を二類に分類し、第一章から第九章（「授学無学人記品」）までの九章に「随喜功徳品」を加えて第一類となし、第一〇章（「法師品」）から第二〇章（「如来神力品」）までの一〇章を第二類とし、第一類の成立後、相当の年代を経て始めて第二類が増広せられたのであり、第二類各章の成立はほぼ同時であろうと推定された。すなわち、布施博士は、第一類が原形であると考えられた。

いま、布施博士の結論を表示するとつぎのようである。

第一類（一〇品）
- 序品
- 方便品
- 譬喩品
- 信解品
- 薬草喩品
- 授記品
- 化城喩品
- 五百弟子授記品
- 授学無学人記品
- 随喜功徳品

第二類（一〇品）
- 法師品
- 見宝塔品
- 勧持品
- 安楽行品
- 従地涌出品
- 如来寿量品
- 分別功徳品
- 法師功徳品
- 常不軽菩薩品
- 如来神力品

第三類（七品）
- 嘱累品
- 薬王菩薩本事品
- 妙音菩薩品
- 観世音菩薩普門品
- 陀羅尼品
- 妙荘厳王本事品
- 普賢菩薩勧発品

第一期――第一類偈頌（紀元前一世紀）
第二期――第一類長行（紀元後一世紀、西北インド）
第三期――第二類（紀元後一〇〇年頃、西北インド）
第四期――第三類（紀元後一五〇年頃）

紀野説と田村説　その後久しく法華経の成立・構成に関する論議は展開されなかった。しかし戦後、宮本正尊博士編『大乗仏教の成立史的研究』（一九五四年）が著わされ、その中の諸論文は、大乗経典

の成立に言及するもの多く、それらの論文を基盤に紀野一義氏が、『法華経の探求』（一九六二年）を著わし、法華経結集ぼさつ団の成立史を背景に法華経を捉え、その思想的意義を明らかにするという方法によってきわめて有益な示唆に富む論考がなされた。その中で法華経の構成にも言及された氏は、まず各品の聴衆の代表者に着目し、二〇章を分類された。

すなわち、聴衆の代表者が、第二章（「方便品」）から第九章（「授学無学人記品」）までは「声聞比丘」になって一群をなし、第一〇章（「法師品」）以下は「ぼさつ」を代表する一群とみなし、これに第一章（「序品」）を加えたものを一群とした。布施博士は、これに第一七章（「随喜功徳品」）を加えて第一類とされたが、紀野氏は、ここに第一七章を加えねばならぬほど、積極的な根拠はないように思われると言っている。その分類は、布施博士のごとくではあるが、成立に関する意見は異なっており、氏の図示するところでは、つぎのようである。

(1) 第一類法華経
　第一章（「序品」）の一部
　第二章（「方便品」）
　第三章（「譬喩品」）
(2) 第二類法華経A
　第一一章（「見宝塔品」）の前半
　第一二章（「勧持品」）の冒頭少部分
(3) 第二類法華経B
　第一四章（「従地涌出品」）

第一五章（「如来寿量品」）
第一六章（「分別功徳品」）
第一九章（「常不軽菩薩品」）
第二〇章（「如来神力品」）

なお、紀野氏は、成立過程を推定し、注釈して、

この原始法華経の構成においては、第一類と第二類との間にそれほど大きな年代的な隔りはないと思われる。第一類の成立後間もなく、媒介者的性格の第二類Aの一群が成立し、やがて第二類Bの一群が構成されてここに原始法華経の成立を見たのであろう。（『法華経の探求』七五頁）

と述べている。

また、田村芳朗博士は、『法華経』（中公新書、一九六九年）の中で法華経の成立史にふれ、近年の法華原典の研究・解明等によって種々分類がなされたが、それらを検討してつぎのように成立区分するのが妥当であろうとして、すなわち、

方便品第二から授学無学人記品第九までを第一類とし、西暦五〇年ごろの成立と見なし、法師品第十から嘱累品第二十一までと序品第一とを第二類とし、西暦一〇〇年ごろの成立と見なし、薬王菩薩本事品第二十二から普賢菩薩勧発品第二十七までを第三類とし、西暦一五〇年ごろの成立と見なすのである。（『法華経』四四頁）

としている。

岩本説その他　また、岩本裕博士は、法華経の成立に関して、言語学的な立場から原典を構成する韻文と散文の部分の関係を基礎に内容を詳しく検討して、大体においてつぎの四時期を経過したとしている。

第一期　第二章から第九章までの韻文（ただし、第二章詩頌七一以下を除く）。東インドで西紀前一世紀頃。

第二期　第二章から第九章までの散文。第二章詩頌七一以下。第一章の韻文。北インドで西暦一世紀頃。

第三期　第一章の散文。第一〇章から第一三章までと第一四章から第一九章までの韻文・散文。西北インドで西暦一〇〇年頃。

第四期　第二〇章から第二三章。第二五章から第二七章。（第二四章「観世音菩薩普門品」はもともと別行の経典で第四期に合編されたもの。成立期は詩頌二六までが第三期、詩頌二七―三一は第四期に属する）西北インドで西暦二世紀後半。

以上のように考えると、他の文化史的な事実と抵触せず、もっとも妥当な年代と考えられる、としている。

最近では、立正大学法華経文化研究所の『法華経研究』の諸編が、研究成果として出版されており、さらには金倉圓照編『法華経の成立と展開』（一九七四年）には、法華経の文献史的研究・思想史的研究・文化史的研究が発表され、法華経の成立に関する論究がそれぞれの立場からなされている。

いまは、これらの諸先学の研究を基礎として、筆者としては、教団史的な立場から考察を進めたいと思うのである。

二　法華経の原典と翻訳本

さて、法華経研究の資料として法華経のテキストを挙げてみよう。

サンスクリット原典　法華経の梵語原典には現在三種類の伝本が知られている。ここに三種類とは、それぞれの伝本が発見せられた地域による分類であって、(一)ネパール本、(二)ギルギット本、(三)中央アジア本の三伝本である。

(一)ネパール本

一九世紀初頭、イギリスのネパール駐在公使であったホジソン（B.H. Hodgson）が梵語仏典の写本を収集して以来、今日までに数多くの写本が知られるが、法華経の写本は、現在知られているだけでも二十数本ある。これらはいずれも一一世紀あるいは一二世紀の写本である。

ビュルヌフ(E. Burnouf)は、ホジソンから送られた写本にもとづいてフランス訳を完成した（一八五二年）。次いでオランダのケルン H. Kern が英訳を発表した（一九〇九年）。その梵文原典は、ケルンと南条文雄との校訂を経て出版された（一九〇八―一二年）。さらに荻原雲来・土田勝弥校訂本（一九三四―三五年）とナリナクシャ＝ダット(Nalinaksha Dutt)の刊本（一九五三年）とヴァイディヤ（P.L. Vaidya）刊本（一九六〇年）の四種がある。

(二)ギルギット本

一九三二年六月、カシミールのギルギットの北方二〇キロの地点にあるストゥーパの址から多数の仏典の写本が発見された。その中に法華経の原典があり、一九三二年レヴィ（S. Lévi）によって、一九三八年バルフ(W.Baruch)によって、その一部が紹介・発表された。一九五九年には竜谷大学の小島文保教授が、その五葉について発表された。

ダットによれば、ギルギット写本の葉数は約一五〇で、書体は直立グプタ文字で記され、全体のほぼ四分の三に当り、五、六世紀頃のものと見られ、ネパール本と多くの点で一致する。近年、平川彰博士がインド政府の好意によりギルギット写本の写真を将来し、渡辺照宏博士の校訂本が霊友会法華経原典刊行会より出版された（一九七二・一九七五年）。

(三)中央アジア本

前世紀末から今世紀初めにかけてさかんに行なわれた中央アジア探険の結果、各地から将来された梵語原典の断片で、一般に発見地あるいは将来者の名で呼ばれる。その中で断片数のもっとも多いのは、帝政ロシアのカシュガル総領事ペトロフスキー(N.Th. Petrowski)が一九〇三年に入手したもので、現在レニングラード博物館にある。七、八世紀の書写と言われ、能書体グプタ文字で書かれ全テキストの約五分の二に当る。

その他、カダリク(Khadalik)本(コータンの東約七〇マイルの地点にあるカダリク出土の断片でスタイン収集本)、マンネルハイム本(G. Mannerheim 男爵将来本)、トリンクラー本(E. Trinkler がコータンより将来)、トゥルファン(Turfan)本(Grünwedel と Le Coq がコータンより将来)、大谷本(西本願寺大谷探険隊将来のもの。もと旅順博物館にあったが、現在は所在不明)等の断簡が知られる。

なお、ダットの「法華経」の序文によると、スタイン収集の写本(カダリクの北方約八マイルの地点で発見された)には、第一一章「見宝塔品」の後半が省略され、別の章として立てるものがあり、漢訳諸本とその点で一致している、と述べ、「古い中央アジア写本の中には、これらの章を分割し整理しているものがあったことは明らかである」と言って、「提婆達多品」成立の問題に触れる所見を述べているのは興味深い。

漢訳とチベット訳本　法華経原典の漢訳は、現存するものは、つぎの三訳であり、いま、現存する三種を翻訳年代の順にならべると、

(一)『正法華経』十巻　竺法護訳、西晋武帝の太康七年(二八六)

(二)『妙法蓮華経』八巻　鳩摩羅什訳、姚秦文桓帝の弘始八年(四〇六)

(三)『添品妙法蓮華経』七巻　闍那崛多・達摩笈多訳、隋文帝の仁寿元年(六〇一)

であるが、いまは各本の性格特徴については省略する。

チベット訳は、

Dam pahi chos pad ma dkar po shes bya ba theg pa chen poḥi mdo

といい、訳者はスレーンドラ＝ボーディ（Surendrabodhi）とイェシェーデ（Ye-śes sde）の二人である。八世紀末から九世紀初め頃に訳された。

三　法華経の成立(一)——第一類諸品の考察

第一類の特色　さて、前述のごとく諸先学によって、法華経の成立過程についての研究がなされてきたが、法華経のサンスクリット原典を分析し、法華経の成立に関し、画期的な寄与をなされた布施浩岳博士の『法華経成立史』に立ち戻って考察を進めたいと思う。

博士は先述のごとく、第一類に属する諸品の長行（散文）と偈頌（韻文）の対照比較をなし、さらに経に説かれる譬喩ならびに故事の長行、偈頌についても比較検討を加え、ことに「譬喩品」の「火宅の喩え」、「信解品」の「長者窮子の喩え」の筋が、長行と偈頌における叙述が相違することに着目し、長行・偈頌が同時成立とみるのはまず困難であって、長行は偈頌成立ののち、模倣して成れるものと結論された。しかし、ちなみに第二類の諸品の長行・偈頌は、長行偈頌不相応の諸品が多いゆえ、偈頌のみでは意味が通ぜず、したがって長行、偈頌は別々に成立したものでなく同時成立と見ておられる。

また、諸品相互の連絡を明らかにするには形成および内容の両面から考察する必要があるとして、形成的には各品の初めまたは、終りに記された相互の連絡文により、それらの連絡関係を闡明し、内容上よりは各品の思想内容によって相互の連絡を明らかにした結果、「授学無学人記品第九」と、「法師品第十」との間に大きな一線が引かれ、第一類と第二類がはっきりと区分されることを示された。

さらに、内容上、両部類を比較して、第一類では、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上の六界（六道説）は説かれるが、それに声聞・縁覚・菩薩・仏を加えた十界を説くに至らず、第二類において、十界の羅列がなされていることに注意し、また、第一類では受持・読誦・解説までは説かれるが、書写がなく、第二類にあってはじめて書写・供養の修行法が加わり、経巻（pustaka）に言及することは、文字経典の出現を意味するもので、第一類に書写が説かれないのは、暗誦時代の名残を止めたと考えられ、それだけ第一類の成立が古いと思われると述べている。

また、その経巻に関係して、法華経における塔観について見るに、第一類諸品では、舎利塔の建立・礼拝・供養を讃嘆するのに対し、「法師品」以下においては、舎利塔の不要を説き、経典尊重の結果、経中心の制多（caitya）の建立・供養を高調する。

その他二、三の理由を挙げて第一類と第二類との間に内容的に、また、年代的に成立の前後が存在することがわかる。注目すべきことは、「法師品」以前では、従来の仏教を支えてきた「声聞比丘」たちに、成仏の保証である「授記」が説かれ、教団史的に見ると、二乗が宥和・摂取されているのに対し、「法師品」以下の諸品では、布教宣伝の使命付与である「付嘱」の問題が強調されており、その意味でテーマがはっきりと異なっていることがわかる。いよいよ第二段では、法華経の主役である、法師（dharma-bhāṇaka）が登場してくるのである。

四　法華経の成立(二)——第二類諸品の考察

1　法華弘宣の「法師」

第二類の特色　第二類の諸品、すなわち「法師品」から「如来神力品」に至る一〇章は、法華経全体を通して見るとき、菩薩行を強調した、まさに法華経のハイライトであり、ドラマチックな展開と合せて、解明のむずかしい部分である。第二類の各章にいま少しく立ち入って考察してみたい。

「法師品第十」以下について見ると、明らかに、「授学無学人記品」までのテーマ「授記」と異なり、法華弘通宣伝の使命付与である、「付嘱」(nikṣepa) あるいは「嘱累」(parindanā) が強調されていることである。またそれにともない、滅後悪世の危機感が介在する。まず「法師品第十」について見ると、法師 (dharma-bhāṇaka) が登場し、仏の使徒(如来使)としての菩薩行が強調されている。すなわち、この経の一偈をも受持・読誦・解説・書写し、この経巻を敬うこと仏のごとくにし、華・香・瓔珞・抹香・塗香・焼香・繒蓋・幢幡・衣服・伎楽の十種をもって供養をなし、合掌し恭敬する者は実はかつて十万億の仏を供養し、すでに大願を成就した大菩薩であって、衆生を愍れむがゆえに願って人間に生まれて法華経を演説せんとする人達にほかならない。また、仏の滅後に、ひそかに一人のためにも法華経の一句だけでも説くものがあれば、この人は衆生済度のために仏の世界から、この世に遣わされた仏の使徒であ

り、「如来使」(tathāgata-dūta) であると讃嘆されている。

法華経は、如来が三世で説く経典の中で、もっとも信じがたい経であり、諸仏秘要の蔵であるから妄りに人に授与してはならない。如来の現在ですら怨嫉が多く、いわんや滅後にはなおさらである。しからば滅後に法華経を説く者は、如来の室に入り、如来の衣を着、如来の座にすわって、恐れることなく法を説けと勧め、如来の室・衣・座とは、それぞれ慈悲・忍辱・空性をさすと示される。慈悲とは、衆生をいつくしみ、いたわること、忍辱とは、世を怨まず耐え忍ぶことであり、空性とは、執着をはなれ、広大無辺の世界に身をおくことである。いわゆる「弘経の三軌」といわれるものである。

このように「法師品」では、法師が如来滅後に、如来使として、正法の受持と説法の使命を担わされるが、法師とは、一体何かと言うに、阿蘭若に住する者である。すなわち法師の修行の場は阿蘭若 (aranya) であったと思われる。ちなみに、「法師品」の長行にはつぎのようにいわれる。

若し説法者 (dharma-bhāṇaka) にして空閑処 (aranyagata) に在らば、われはときに、広く天・竜・鬼神・乾闥婆・阿修羅等を遣わして、その説法を聴かしめん。(大正九、三二上)

といい、さらに「法師品」偈には、

もし説法の人にして、独り空閑処に在りて、寂莫として人の声なきとき、この経典を読誦せば、われはそのときために清浄なる光明の身を現わさん。……(同、三二中)

もし人空閑に在らば、われは天・竜王・夜叉・鬼神等を遣わして、ために聴法の衆と作さん。(同)

と偈頌において再説されており、このような法師に親近すべきことが言われるのである。

「阿蘭若住」と法師　阿蘭若住は、この「法師品」だけでなく、菩薩の行動規定を説く「安楽行品」にもつぎのように説かれるのである。すなわち、

常に坐禅を好み、閑処に在りて、その心を摂むることを修え。（同、三七中）

さらに偈頌の中にも、

閑処に在りて、その心を摂むることを修い、安住して動ぜざること須弥山のごとくせよ。（同、三七下）

自身は山林の中に在りて善法を修習し、もろもろの実相を証り深く禅定に入って十方の仏を見たてまつる。（同、三九下）

と散説され、この法門を受持せんとする菩薩、すなわち、法師は在家・出家を遠離すべきことが説かれるのである。すなわち、「安楽行品」に、

また文殊師利よ、菩薩摩訶薩にして如来般涅槃ののち、正法滅尽のときに、この法門を受持せんとする比丘は、在家・出家（gṛhastha-pravrajitāḥ）の人達からできるだけ遠く離れて住すべきであり、しかも慈心を懐くべきである。かれは菩提を求むる一切有情の前において悲心を生ずべきである。

漢訳では「遠離在家出家」とは出ていないが、他の大乗経典にも、しばしばこの語句は説かれるのである。たとえば『大宝積経・宝梁聚会』の「沙門品」には「いかなるを沙門となすか」という問いに答えて、

阿蘭若処を楽うが故に、聖法の中に安住するが故に、仏法の儀式を楽うが故に、心傾き動ぜざるが故に、出家・在家の衆に親近せざるが故に、……もし能く是の如き行法を成就せば是れを沙門と名く。（大正一一、六三九上）

とあって、また『十住毘婆沙論』「解頭陀品」にも、

菩薩阿練若処に住すとは、一には在家・出家を遠離し、二には深経を読誦せんと欲し……。（大正二六、一一四上）

と説かれており、在家・出家を遠離するのが、阿蘭若菩薩の第一の条件であることが知られるのである。したがって、「安楽行品」に言われる菩薩は、在家・出家を遠離して住すべきことが説かれるのである。しからば、遠離すべき在家と出家とは何であろうか。それらは、「安楽行品」に説かれる親近処の規定で述べられた、在家や出家のもの達であったろうと思われる。

さらに法華経では、「従地涌出品」にも、

常に頭陀の事を行じ静かなる処を志し楽いて大衆の憒閙を捨てて説く所多きを楽わざるなり。（大正九、四一中）

と説かれ、「分別功徳品」にも、

また無数劫において空閑処に住せば、若しは坐し、若しは経行し、睡りを除きて常に心に摂めん。（同、四五上）

と説かれ、阿蘭若住が勧説され賞讃されている。

さて、阿蘭若住者である法師は、従来、在家者のごとく言われているが、ここで私は、この論にたいし、異議を唱えたいと思う。

法師の性格は、「勧持品第十二」において詳説されるので、いまは、「見宝塔品第十一」をひとまずおき、この章について考察を進めたい。

さて、第二類の諸品の思想内容を検討すると、まず「如来寿量品」を中心とする仏身論、「見宝塔品」を中心とする多宝塔観、「見宝塔品」「従地涌出品」に始まって「如来神力品」に至る付嘱論、ならびにこの問題に附属する末世思想と経典崇拝の問題がある。これらの諸問題中、いずれが第二類諸品の増補成立を促した主要原因なのか。それは滅後における付嘱使命における濁悪末世の危機意識であろう。

貪利の悪比丘と「一闡提」「勧持品第十二」冒頭には、薬王菩薩と大楽説菩薩とが二万の眷属とともに仏前において誓言をなすのである。

我等仏滅後に於いて、当に此の経典を奉持し、読誦し、説きたてまつるべし。後の悪世の衆生は善根転た少なくして、増上慢多く、利供養を貪り、不善根を増し、解脱を遠離せん。教化すべきこと難しと雖も、我等当に大忍力を起こして此の経を読誦し、持ち、説き、書写して、種種に供養し、身命を惜しまざるべし。（同、三六上）

仏滅後の末世には法華経を受持し弘教する立場には、必ず誹謗、迫害者があらわれることを述べたのが、「勧持品」の二〇行の偈である。

仏の滅度の後の　恐怖悪世の中に於いて　我等当に広く説くべし　諸の無智の人の　悪口罵詈等し　及び刀杖を加うる者有らん　我等皆当に忍ぶべし　悪世の中の比丘は邪智にして心諂曲に　未だ得ざるを為得たりと謂い我慢の心充満せん（同、三六中）

と予告され、法師は危機に直面するのである。

或は阿練若に　納衣にして空閑に在りて　自ら真の道を行ずと謂いて　人間を軽賤する者有らん　利養に貪著するが故に　白衣のために法を説きて　世に恭敬せらるること　六通の羅漢の如くならん　是の人悪心を懐き　常に世俗の事を念い　名を阿練若に仮りて　好みて我等が過を出さん　而も是の如き言を作さん「此の諸の比丘等は利養を貪るをもっての故に　外道の論議を説く　自ら此の経典を作りて　世間の人を誑惑す　名聞を求むるを為っての故に　分別して是の経を説くなり」（同、三六中―下）

さて、この「勧持品」の偈は、『大乗涅槃経』の「如来性品」の記述に通ずるものがある。すなわち、

善男子、一闡提有りて羅漢の像を作り、空処に住して方等大乗経典を誹謗す。諸の凡夫人、見已りて皆な「真の

阿羅漢なり。是れ大菩薩摩訶薩なり」と謂う。是の一闡提悪比丘の輩、阿蘭若処に住して阿蘭若法を壊す。他の利を得るを見て、心に嫉妬を生じ、是の如きの言を作さく、「所有の方等大乗経典は悉く是れ天魔波旬の所説」と。亦た「如来は是れ無常の法」と説きて正法を毀滅し、衆僧を破壊す。（大正一二、四一九上）

ここで注意すべきことは、前述の引用個所に「利養」（lābhasatkāra）という語が出てくることである。

「利養に貪著するが故に白衣のために法を説き、世のために恭敬せらるること六通の羅漢の如くならん」と記されるように、みずから利養に貪著しながら、かえって他を誹謗して「此の諸の比丘等は利養を貪らんがための故に外道の論議を説き……」と言っている。

これは、ここに引用した『大乗涅槃経』の文にある「他の利を得るを見て心に嫉妬を生じ……」という個所に相応するもので、他人が利養にあずかるのを見て、嫉妬の心を起こすのである。

すなわち、このように「利養」すなわち「財利供養」に貪著するものを、端的に一闡提（icchantika）と呼んだと思われる。icchantika という原語も、「何を」欲するものであるか、object（目的語）をもたない言葉で、『大乗涅槃経』の定義によって、その性格が判然としないきらいがあるが、一闡提の原義を「利養を貪求するもの」と規定すると、この経の言うところが、はっきりしてくる。あるいは「名聞」も含めた方がよいかもしれない。

ともかく、法華経の「勧持品」偈には、まだ「一闡提」という語は見えないが、ここにすでに『大乗涅槃経』に説く一闡提の姿が、如実に表現されていることに注意したい。ちなみに利養に関する記事は、大乗経典の中で、初期のものよりも、中期ないしは後期成立の経典の中に、教団の堕落を述べるなかに説かれるのが一般である。末世における悪比丘の罪業は枚挙にいとまないが、「勧持品」偈にも阿蘭若住という真摯な修行者に名を仮りてしかも本来、利養というものともっともかけ離れてあるべき阿蘭若住というポーズをとって聖なることを僭称するのがまさに一闡提

の姿なのである。

この経の受持者の立場は、さきに見たごとく、阿蘭若住を理想の修行とするもので、このような似非阿蘭若住者、似非沙門が勢力を得たことが、教団の発展を阻止妨害する危機意識を喚起したのである。それに、「勧持品」偈の中で「外道の言葉（tithika-vāda）を説く」と誹謗したことが言われているが、これは、もちろん、みずからは外道でないことは自明の理であって、すなわち、同じ大乗に属しながら、異端なこと、新しい説を唱えたということにたいする異端者攻撃のことばと考えられる。

大乗の異端者たち　さて、「勧持品」に続く、「安楽行品」は、周知のごとく法華経の戒品と称してもよい一章であるが、ここに、大乗を奉ずる人達の間に、お互いに非難攻撃する軋轢があったことを思わせる一節がある。すなわち、

また文殊師利よ、菩薩摩訶薩は如来般涅槃の後、正法滅尽の時において、この経を受持しつつ、その菩薩摩訶薩は嫉妬の心なく、誑惑なく、虚偽の心を懐いてはならない。また他の菩薩乗を奉ずる人びとにたいして、誹謗のことばを発し、ののしり、非難してはならない。

と説かれるごとく、「他の菩薩乗を奉ずる人びと」anyeṣāṃ bodhisattvayāniyānāṃ pudgalānāṃ ということばが見出されるのである。ちなみに『妙法華』では、この個所を「学仏道者」（大正九、三八中）と訳してあるが、『正法華』には「余菩薩求大乗者」（同、一〇九上）と漢訳されており、ともかく、ここに説かれるように菩薩乗を奉ずる別の立場の人びとが存在したことは確かな事実であって、この人びととの間に、実際には利権争いのようなみにくい論争あるいは闘争が行なわれたと考えられる。この経の立場からすればこれらの者は、似非菩薩であろうが、「勧持品」偈の記すところを考えると、かなり手強いライバルであったことが知られるのである。すなわち、

常に大衆の中に在りて、われ等を毀らんと欲するが故に国王・大臣・婆羅門・居士及び余の比丘衆に向かいて、誹謗し、わが悪を説きて、「是れ邪見の人なり、外道の論議を説くなり」と謂わんもわれ等は仏を敬いたてまつるが故に悉くこの諸の悪を忍ばん。（大正九、三六下）

と記されるごとく、政治権力者、あるいは世間の有力者に近づいて経典受持者の立場を誹謗攻撃するのである。このように見てくると一闡提と呼ばれるもの達は、教義の点においても修行の点についても、経典受持者の立場と拮抗する実力を有するものと考えなければならない。それに「勧持品」偈の終りの方には「精舎から追い出される」（niṣkāsanam vihārebhyaḥ）（第一七偈）とあり、「安楽行品」偈にも、「追い出す」（niṣkāsana）（第三七偈）の語が見出されるが、「安楽行品」の親近処の規定には、声聞乗の比丘たちと共住してはならないことが言われるので、共住して「追い出した」のは、同じ大乗に属する悪比丘たちであったのであろう。

これを要するに、法華経徒の身近にいて、名聞利養に貪著して教団の利権をおびやかしたもの、この経の立場から言えば、似非大乗の人びと、すなわち他の菩薩乗を指していると言わざるをえないのである。

横超慧日博士は「勧持品」偈の所説は、「小乗に対する攻撃が急にして、かの法師品で見られたような慈悲・忍辱・法空の反省が次第に薄らいできていることを感ぜしめる」と言われ、「安楽行品」の「小乗に対する態度が穏健な敬遠主義であって攻撃的・戦闘的な鋒先を見せていない」点と矛盾するとして、「勧持品」の異常性に疑義をはさまれているが、「勧持品」にいう誹謗者とは、実は小乗ではなくて、他の大乗であったからではないだろうか。

そもそも同じような修行をし、同じような理想を目指している教団同志はお互いに仲の悪いことは、現在の宗教現象の示すところである。お互いが、ライバル同志であり、正法を護持する教団にとっては、抜きさしならぬ当面の敵であるからである。

したがって、「勧持品」には激烈を極めた調子で、末世の悪比丘たちの所業が説かれた。その意味で、小乗にたいしてならば、さして対抗意識や闘争精神を喚起させる必要はなかったであろう。

この経の受持者が、このような誹謗迫害にたいして、あくまで忍受する姿勢には何か悲壮感がただよっている。のちの『大乗涅槃経』にあらわれる一闡提の跳梁というものが、ようやく法華経の教団の深刻な問題となってきた事情がうかがわれるのである。

忍辱への安住　続いて、「安楽行品第十三」であるが、「安楽行品」を「安楽な生活」あるいは「安楽な生き方」と訳していることが、誤解を生むのである。仏の滅後の悪世に、教えがまさに滅びようとする最後のときに、法華経を弘めようとする菩薩の生活の現実は、厳しく、前章で説かれたごとく、法師は「忍辱」の生活に甘んじなければならない。したがって、忍辱に「安住」することが大切なのである。

まず第一に、行動と交際の範囲を厳守せよ、

第二に、他人を非難し敵視せず、また他人と争論するな、

第三に、依怙贔屓するな、

第四に、他人に信仰させ、「さとり」を達成しうるように成熟させるべし、

という。これを古来「四安楽行」と称するが、すなわち、忍辱に安住する方法を述べたものである。その意味で、忍辱に安住することを「安楽行」と言ったのである。ちなみに、「住忍辱地」「安住不動」「安住忍故」「常柔和能忍」「常行忍辱」なる語が散見され、「法師品」「勧持品」の所説に直結する章であることがわかる。

したがって、前章の「勧持品」と比べて、その説く菩薩行が静的であり消極的であり、そのために異質的な章とし

て後代の付加挿入との見解がなされ、また古来、「勧持品」の受難捨命のはげしい実践についていけない初心の菩薩のために、一段さげて説いたものであるとの解釈もなされるようであるが、それは誤りで、悪世における菩薩の厳しい生き方を示したものと解すべきであろう。

したがって、その意味で、むしろ「安住品」と名づくるべきが至当であるかもしれない。和辻哲郎博士は「法華経の考察」の中で、「この品は、法華経を弘通しようと誓った諸菩薩に対して、四つの実践的な規範を説いたものであるが、しかし、この規範は一般に実践的な規範として通用しうるものであって、必ずしも法華経弘通という特殊な目的のために必須なものというわけではない」として「独立の作品であった」という見方をされている。

しかし、この章は、「勧持品」偈に説かれた、菩薩の忍難迫害の時代を生き抜くための不可欠の規範であって、忍辱に安住するための具体的な実践方法を示したものと見るべきであって、「勧持品」と説相は違うが、危機意識が随所に表明されており、緊密に連絡している章と考えられる。

さて、「法師品」をはじめ、「勧持品」「安楽行品」と続いた章において、法師（dharmabhāṇaka）の具体的な姿が現われているが、法師とは、在家・出家という立場を超えた真摯な阿蘭若住者と見られるが、「法師品」には、「在家あるいは出家の法師（dharmabhāṇaka）あるいは持経者（sūtrānta-dhara）」というごとく、法師には在家者を含むごとくに言われているが、「勧持品」偈で見たごとく、修行の点でも教義の点でも拮抗する実力を有するものがはたして、在家者でありえたか、かれらは、「これら比丘たち」（ime bhikṣū）と呼ばれており、阿蘭若住の修行が、在家者の立場で可能であったろうかと思わずにいられない。

村上真完博士は、*Samādhirājasūtra*（『月灯三昧経』）の資料の検討の上に立って、「大乗における在家と出家の問

題」（『仏教史学』一五巻一号、一九七一年）を論じているが、大乗仏教の在家的性格を認めながらも、在家者の限界を考え、在家者が、大乗仏教の創造者・指導者としては、解決困難な問題があることを指摘され、大乗仏教の主唱者と考えられる法師は出家者であり、菩薩衆も出家者の集団と考えられると結論されている。

法華経の法師も、他の大乗経典との比較においていま一度、検討される必要があると思われる。

2　永遠性の証明

宝塔の出現　「法師品第十」に続いて、「勧持品第十二」「安楽行品第十三」について考察を進めてきたが、「法師品」に続く章は、「見宝塔品第十一」である。

「見宝塔品」の冒頭には、説法している世尊の前に突然、大きな七宝の塔が大地から涌出して空中に懸かったことが述べられる。この巨大な塔には、五千の欄楯（らんじゅん）や千万の龕室（がん）があり、無数の幢旛（どうばん）・瓔珞が垂れ、万億の宝鈴が懸かり、塔の四面からは芳香がただよい、高く遙か四天王宮にまで達すると、三十三天及び諸天が、華・香・伎楽をもって供養する。

そのとき、この宝塔の中から「善いかな、善いかな、釈迦牟尼世尊の所説は皆、是れ真実なり」という大音声が響きわたった。その声を聞いた四衆は心に喜悦をいだき、愉悦（prīti）と歓喜（prāmodya）と浄信（prasāda）に満たされながら、合掌して佇（たたず）んだ。想像を絶する不思議に納得のいかない人びとの意を知った大楽説菩薩が代表して世尊にその因縁を尋ねる。世尊は、この宝塔は、過去の如来である多宝如来の宝塔であって、かの如来の誓願によって、どこかで法華経が説かれることがあれば、自分を供養している塔のままで、その前に涌出して空中に止まって「その

通りだ」という称讃のことばを発することになっていると説明する。そこで大楽説菩薩は、その如来の真実の姿を見たいので世尊の威神力によって示して下さるように懇願する。多宝如来の宝塔が開かれるときには十方世界で説法している分身の諸仏を集めねばならないと答え、白毫の光を放つと無数の如来たちが参集してきた、不思議なことに娑婆世界は通じて一仏土となった。

無数の如来たちの眼前で、世尊は虚空に立ち、右手の指で宝塔を開かれると、宝塔の中には多宝如来が全身不散のまま禅定に入っているがごとくに坐っており、「すばらしいことだ、釈迦牟尼仏は快く、この法華経を説かれる。私はこの経を聴かんがためにここに来たのだ」という声さえ聞こえる。塔中の多宝如来が半座をあけて世尊を招く。世尊はその座に坐り、塔中に二仏が並座された。会座の四衆も、世尊の威神力によって空高く、中空に立たしめられる。

世尊は、この空中に立った四衆に向って、

比丘たちよ、お前たちのなかで、この娑婆世界において、この〈正しい教えの白蓮〉という法門を説き明かすことに努めるものはだれか。如来が面前にいるいまが、そのときである。今こそ、その機会なのだ。比丘たちよ、如来は、この〈正しい教えの白蓮〉という法門を付嘱して、完全な涅槃に入ることを欲しているのだ。

と告げられ、偈頌の中では、多宝如来ならびに十方分身仏の来至したのは、令法久住のためでありと言い、合せて、法華経を仏滅後悪世の中で説くことは、容易ならざる至難のことであるとして、いわゆる「六難九易」の譬えが説かれる。以上がこの章の概要であるが、この章は法華経全体の中でも、もっともドラマチックな構想をとっている。宝塔涌出、二仏並座の意味は何か。布施博士は、その意味を、法華経成立のうえから、つぎのように説明している。

二仏並座説法の儀式は舎利身の活仏なるを表示して、一応は古き舎利塔を止揚すると同時に、塔中の説法は多宝如来の証明と相まって舎利即法なるを意味し、再転して舎利身即法身即経典とその意味が展開する。すなわち釈

迦仏の入塔説法の事実は法華成立已前の古き舎利塔を称揚すると共に、その裏面においては経典中心の制多の価値をも称揚せるものに他ならぬ。(『法華経成立史』二八五頁)

と述べ、

多宝塔は謂はば、経典を中心とする制多(caitya)の礼拝者が欲求する理想的制多であって、宝塔涌現の実例によって、制多の価値を高め、これを舎利塔(stūpa)と同等已上に止揚すると同時に、舎利供養と法供養との古い論争をも解決せんとしたものである。(同、二八七頁)

と結論されている。

この caitya の問題が法華経の第二類の増補を促した主要原因であって、仏身論にせよ、末世思想および付嘱論にせよ第二類増補の一原因ではありうるが、主要なる動力因ではないと論じている。

地涌の菩薩と如来の永遠性　さて、「見宝塔品第十一」に続く章は、「勧持品」「安楽行品」であるが、内容的に連絡する章は、第一四章の「従地涌出品」である。

「見宝塔品」の終りに、世尊が、

お前たち比丘の中で、この娑婆世界に、法華経を説こうとするものは誰か。

と呼び掛けられたが、この「従地涌出品第十四」の冒頭には、この呼びかけに呼応するかのように、他方の国土から来た菩薩が立ち上って、もし、われらにゆるされるならば、この国土において法華経を宣布しようと申し出る。

しかし、世尊はこの申し出でにたいして、

止みね善男子、汝等が、この経を護持せんことを須いじ。(大正九、三九下)

と制止する。そのわけは、この娑婆世界にも六万恒河沙等の菩薩がおり、その一いちの菩薩がおのおの六万恒河沙の眷属を率いて、滅後に法華経を護持するであろうと告げる。すると、娑婆世界の三千大千の国土の大地が、ことごとく震裂して、その中から無数の菩薩が涌出してくるのである。いわゆる地涌の菩薩たちが、大地から涌出してくる。これらの多くの菩薩は上行等の四導師を上首とするもので虚空に浮かぶ宝塔に至り、多宝如来と釈迦牟尼如来のみもとに来詣する。

そのとき、弥勒菩薩をはじめ地上の菩薩は、これらの菩薩のごときは未曽有であると疑いを懐き、弥勒菩薩が代って世尊に尋ねる。世尊は、これらの無量の諸菩薩は成道以来教化したものであると答える。この答えは疑問を解くどころか、さらに疑義を深めることになる。

世尊は成道以来わずか四十余年にすぎないが、その間にどうしてこのように無数の菩薩を教化しえたのか、この疑問を解決して、如来の常住不滅を説くのが「如来寿量品第十五」である。すなわち如来の永遠の存在という、第二類諸品の中心思想が説かれるのである。

「見宝塔品」における宝塔の出現、「従地涌出品」における地涌の菩薩の出現は、如来の永遠の存在の問題という、法華経の中心思想展開に至る前触れをなしたが、このドラマの解明はまだ謎につつまれている。この新しい神話の解明によって法華経の成立の謎もやがて解かれると思われる。

「如来寿量品」に次いで、「分別功徳品第十六」は、この久遠の仏への信解を説く。はじめに諸菩薩が大利益を受けたことを説き、つぎに仏への信解を説き、滅後に、受持・読誦し他人のために説き、若しはみずから書き、若しは人をして書かしめ、経巻を供養すべしとして「如来の記念の塔」を起てるべきことを強調している。

3　真理の付嘱と塔廟の建立

常不軽菩薩と「仏性」　法華経の第二類の最後は、「如来神力品第二十」である。「分別功徳品」と「如来神力品」との間には、「随喜功徳品第十七」「法師功徳品第十八」「常不軽菩薩品第十九」の三品がある。この三品は前の「分別功徳品」とも連絡しなければ、この「如来神力品」とも連絡しない。

布施博士は、ことに、「随喜功徳品第十七」を第一類に分類して、この中へ入れている。その理由は、

> この品の主役弥勒菩薩は序品列座なるのみならず、序品に於て主役を勤むる人物であるから、人記品等の一類に連絡する因縁が深いと見られる。

と言い、「随喜功徳品」には、聴聞受持と解説を説くだけの古型で第二類の諸品に言う、経巻供養は説かないので第一類の法行に属するものであるとして、「授学無学人記品第九」に直続させるのが順当だと言われる。しかし、この短い章にたまたま、新型の法行が説かれなかったとも考えられ、また弥勒菩薩は他の章でも活躍しており、ことさらに第一類に入れなくてもよいと思われる。

「常不軽菩薩品第十九」は、菩薩行のモデル＝ケースとして、物語られる。

> その世尊が完全な涅槃に入られたあとで、正しい教えが消滅し、正しい教えに似た教えも消滅しつつあり、かの教誡が高慢な比丘たちによって攻撃されたとき、常不軽という菩薩がいた。

と書かれ、「正法滅後、於像法中」（大正九、五〇下）という時代を設定している。

常不軽と呼ばれるのは、どんな人に逢っても、これは仏となりうるものであるという理由で、軽んぜずに礼拝する

ゆえであるが、人びとに、「虚妄の授記は用いず」（同）と言われて拒絶されている。平川彰博士は、

『法華経』にはまだ〈仏性〉という思想は現われていないが、しかし一切の人が成仏できると主張する根底には、「悉有仏性」の思想が当然含まれていると考えてよい。この点が、「法華経」が新思想であった理由であり、法華経徒が大乗内部からも迫害された理由であった。（『初期大乗仏教の研究』七九〇頁）

と述べられているが、さきに見たごとく第二類諸品が成立する頃には、「勧持品」偈にあらわれる一闡提の跳梁がようやく考えられるから、この章は「悉有仏性」を説く『大乗涅槃経』の時代に近い時代の成立と考えられる。

さて、最後の「如来神力品第二十」に至って、いよいよ上行等の地涌の菩薩たちに真理の付嘱がなされ（別付嘱）、「嘱累品」に至って一切の大衆にたいして総じて付嘱がなされる（総付嘱）。

使命を付与された者たちは、仏の勅命を奉じて、滅後弘経の誓願をなすのである。

世尊よ、私どもは如来が命じたごとくにいたしましょう。また一切の如来の勅命を実践して成し遂げましょう、どうか世尊よ、心配なさらずに心安く住したまえ。

と。仏の使命付与が終ると、多宝塔の開扉に集められた釈迦仏の分身の諸仏は、おのおのその本土に帰還せしめられ、多宝塔も扉が閉ざされてもとの場所にかえっていく。したがって法華の会座は、虚空会から再びもとの霊鷲山へともどったのである。法華経は、かくして終り、あとの六章は後代の付加的なものと考えられる。

経巻供養と塔廟　さて、ここで、「如来神力品」に説かれる塔廟（caitya）について少しく考察してみたい。法華経の第一類、「序品」より「授学無学人記品」に至る九品に現われる造塔観は、たんに舎利塔の建立礼拝供養を説くが、「法師品」以下に現われるものは決して単純なものではなく、たんなる舎利塔礼拝供養はほとんど見られず、むしろ、

それは否定されている。

「法師品」では、

経巻の所住するところには、七宝の如来の制多（tathāgatacaitya）をつくるべきであるが、そこに必ずしも如来の舎利が納められる必要はない。

と言うのは、経典尊重の結果、経中心の caitya を建立供養すべきことを力説するのである。

それは「分別功徳品」および「如来神力品」の造塔観に継承されている。すなわち、「分別功徳品」には、

その良家の息子あるいは娘は、私のために塔（stūpāḥ）を建てたり、精舎（vihārāḥ）を建てたりする必要はなく、比丘僧伽に病いを癒す薬品などの生活必需品を布施する必要もない。それはなぜかといえば、阿逸多よ、その良家の息子あるいは娘は、すでに私の遺骨に遺骨供養を行なったことになり……七宝からなる舎利塔（śarīrastūpān）を建てたことになるからである。

と言い、さらに、

私が滅度したあとで、この法門を受持したり、読誦したり、教示したり、書写したり、もしくは、書写させたりする人は、私が滅度したあとで、遺骨を納める塔（dhātustūpaḥ）を建てたり、僧伽への供養（saṃghapūjā）をしたりする必要はない。

と起塔と僧伽への供養を禁じている。そして、「如来の記念の制多」（tathāgata uddiśya caitya）を建てるべきだと主張する。すなわち、原文を示せば、

yatra cājita sa kulaputro vā kuladuhitā vā tiṣṭhed vā niṣided vā caṅkramed vā tatrājita tathāgatam uddiśya caityaṃ kartavyaṃ tathāgatastūpo 'yam iti ca sa vaktavyaḥ sadevakena lokeneti,（荻原本 二八八頁）

(阿逸多よ、その良家の息子あるいは娘が立ったり、坐ったり、経行したりするところには、阿逸多よ、如来の記念の塔が建てられねばならない。そして、それは神々をふくむ世間の人びとによって、「これは如来の塔だ」と言われねばならない。)

さらに相応の偈頌には、「最高の人の塔」(stūpaṃ puruṣottamasya) とあり、

これは持経者の塔でもある。かつ、その塔は、仏世尊を尊崇して捧げられるのである。(uddiśya buddhaṃ bhagavantā nāyakaṃ)

さて、「分別功徳品」の造塔観に接続する「如来神力品」には、経塔所住の処に「如来の記念の塔」を建てるべきことを強調する。さらに、

良家の子らよ、地上のある場所で、この法門が読誦されたり、説明されたり、教示されたり、書写されたり、熟考されたり、叙述されたり、読詠されたり、書物にされたりするとしよう。林園にせよ、精舎にせよ、家にせよ、森にせよ、町にせよ、樹の根もとにせよ、高殿にせよ、房室にせよ、洞窟にせよ、地上の場所には、如来の記念の制多が建てられるべきである (tathagatam uddiśya caityaṃ kartavyaṃ)。

とあって、明らかに caitya となっているから、第二類では舎利塔の建立供養を説かず、経典を中心とする制多(caitya)の建立を主張するのである。さて、ここにいう tathāgata uddiśya caitya とは、パーリ語の uddesika cetiya に当ると思われる。

本生話第四九「迦陵誐王菩提樹供養本生物語」Kaliṅgabodhi-jātaka の序分の記述によると、cetiya「礼拝の対象」には、三種の区別があり、sāririka と pāribhogika と uddesika であると言う。高田修氏の註によると、

サーリーリカ (sāririka) とは、いわゆる舎利であり、ここでは仏の入滅後茶毘して得た仏の身骨を指し、

パーリボーギカ（pāribhogika）とは、仏が日常使用せられたもの、錫杖・鉄鉢・袈裟・水瓶・仏座等、道樹・仏足跡の如きもこの中に含める。

ウッデーシカ（uddesika）とは、仏のために造営建立せられた記念的な建造物、狭義のチェーティヤに当るもの、塔・精舎・法輪等である。しかし、註釈家はこの類を仏の尊像であるとする。しかしこの本生物語の説くように、建造物というよりは寧ろ記念的な聖地等を意味したとも考えられる。（南伝三四、一五四―一七二頁）

と言っているが、仏の舎利や遺物をもはや得ることがむずかしい時代になっていたのであり、「ウッデーシカ」を建てるよりほかに道はなかったのである。

五　法華経の成立㈢――第三類諸品の考察

第三類の特色　第三類諸品とは、「嘱累品」以下、「薬王菩薩本事品」、「妙音菩薩品」「観世音菩薩普門品」「陀羅尼品」「妙荘厳王本事品」「普賢菩薩勧発品」の七章である。これらの諸品が後代の付加であることは明らかで、法華経の宣揚のため作成せられたものであろう。

松本文三郎博士は、これらの諸品が重頌を欠く点に注意して後代の付加なることを解明し、さらに、これらの諸品が、おのおの一品ずつの功徳をあげ、各品の終りにそれぞれその品の嘱累を付することによっても推論できるとしている。各品の構造からいっても、それぞれ序分と流通分とがあり、一経としての体裁を備えており、内容においても各品はそれぞれまとまっていて、相互の間に連絡はない。

それに各品は、それぞれの信仰を強調鼓吹している。諸品に「後五百歳」の文字が見受けられるのは、末世思想の強調であって、宇井博士の仏滅年代（紀元前三八六年説）をとれば西暦一一五年から、後五百歳に入るので、第三類諸品の成立年時は、西暦一五〇年前後であると、布施博士は主張されている。

「提婆達多品」　さて、のちの付加分として、考察すべきは「提婆達多品」であろう。この章は、五逆罪を犯したといわれる提婆達多の授記と女人成仏の説を述べたもので、思想的には重要な問題を含んでいるが、羅什訳の原本には本来なかったごとくで、現行羅什訳本に見る訳文は、斉の代（四九〇年）、法献が、その原本を西域で得て法意とともに金陵で訳したものを編入したことは、『開元録』巻一一等に明記することによってもわかる。この章の二、三の訳語の検討によっても羅什訳でないことはわかると言える。

さて、もともと「提婆達多品」が独立の一経であったことは、この章に、

〈正しい教えの白蓮〉という経典の、この章を聞き……

として、この章（parivarta）を特出している。これは特に「この章」の功徳を説くもので、古来独立経典として別行していたことを示すものと言える。ちなみに、「見宝塔品」と「提婆達多品」の単行流通本として『薩曇分陀利経』一巻（大正蔵九巻、No. 二六五。西晋（二六五―三一六年）失訳）が現存する。塚本啓祥博士は、この経と『妙法華』『正法華』とを比較されて詳しく論ぜられている（「提婆品の成立と背景」）。

「提婆達多品」は、梵本では「見宝塔品」に含まれているが、劇的な筋の運行、各品相互の連絡をたどっていくと、むしろ、「提婆達多品」の一段を省いてしまった方が前後の文脈はよく通ずる。いずれにせよ、この「提婆達多品」は、法華経の中においても、仏教思想史あるいは教団史全体の中においてもきわめて特殊な位置を主張しており、創

作編入された経過は依然として謎につつまれている。

「勧持品」偈に説かれるごとく、法華経徒は、みずから異端なこと、新しい説を唱え、指導者である法師は、阿蘭若に住して苦行生活をしていた。かつて釈尊在世時代に苦行主義を主張して正統教団から追放された異端者であった提婆達多の生き方に、かれら法華経徒が、ある種の共感を覚えていたのではないだろうか。

女人成仏の問題も、時代の要請によって解決を迫られた問題であったのであろう。

法華経の立場は、むしろ、提婆達多や女人をも救おうとする寛やかな姿勢を示したのではないだろうか。

六　むすび

法華経成立史研究の課題　以上、法華経の成立過程について考察を試みたのであるが、漢訳本の相違等に関する成立の問題については触れられなかった。

法華経第一類諸品の考察に続いて、第二類の諸品、すなわち「法師品」より「如来神力品」に至る一〇章をここでは特に取り挙げ考察してきた。これらの諸品は、法華経のまさにハイライトであり、そのドラマチックな展開は何を意味するのか、それぞれの章にたいする考究の試みは、種々なされてきたが、今後、さまざまな角度から究明される必要がある。

ことに、そのドラマの意味するものについて、神話学的な解明、宗教文学としての法華経の意図を探求することによって、その思想は顕わにされるであろう。そのとき、法華経の成立の謎が同時に解明されるものと思われる。

しかし、それは決して恣意的であってはならない。また、法華経を他の大乗経典相互の関連のうえで、その成立の過程について見ていく必要があると思われる。

第一類の諸品は、二乗を宥和摂取していく過程を示しており、第二類の諸品は、法華経の中心思想が説かれる過程であり、それは同時に、経典成立の時代の困難な様相を示している。すなわち、それは濁悪末世の危機意識であって、教団史的には、他の大乗教徒の問題、のちの『大乗涅槃経』に説かれる一闡提の跳梁がようやく表面化しつつあったと思われる。法華経は、このような過渡期の時代を経過しつつ成立したと思われる。

参考文献

布施浩岳『法華経成立史』一九三四年、大東出版社
『法華経精神史　成立篇』一九五四年、平楽寺書店
松本文三郎『仏典批評論』一九二七年、弘文堂書房
本田義英『仏典の内相と外相』一九三四年、弘文堂書房
『法華経論』一九四四年、弘文堂書房
鈴木宗忠『基本大乗・法華仏教』一九五九年、明治書院
和辻哲郎「法華経の考察」(『和辻哲郎全集』第五巻所収)一九六二年、岩波書店
横超慧日『法華経序説』一九六二年、法蔵館
紀野一義『法華経の探求』一九六二年、平楽寺書店
坂本幸男・岩本　裕『法華経』上・中・下　一九六七年、岩波書店
岩本　裕『大乗経典(一)法華経抄』一九七四年、読売新聞社
田村芳朗『法華経』一九六九年、中央公論社
金倉円照編『法華経の成立と展開』一九七〇年、平楽寺書店

Ⅲ 法華経の仏陀観
――久遠実成仏

田村　芳朗

一　一乗妙法と久遠釈迦

法華経の特色づけ　鳩摩羅什が弟子たちとともに四〇六年、法華経を漢訳して、『妙法蓮華経』七巻二七品（のちに八巻二八品）ができあがるが、かれらは翻訳にさいして互いに討議しあい、それぞれに注釈書を著わした。注釈書のうちで現存する最古のものとして、羅什門下の道生（―四三四）の『妙法蓮華経疏』（『法華経疏』）があげられるが、その『法華経疏』において道生は、「序品第一」から「安楽行品第十三」までを「三因を明かして一因と為す」とし、「従地涌出品第十四」から「嘱累品第二十一」までを「三果を弁じて一果と為す」として、法華経を因果二門に分けた。なお、「薬王菩薩本事品第二十二」から最後の「普賢菩薩勧発品第二十七」までを「三人を均くして一人と為す」と釈しており、流通分に相当するものといえよう。いっぽう、そのような区分づけの前に善浄法輪・方便法輪・真実法輪・無余法輪の「四種法輪」を立て、真実法輪については、「三の偽を破し、一の美を成ず」と説明し、無余法輪については、「会帰の談、すなわち常住の妙旨を説く」と説明しており、さきの因果二門にあてはめれば、「序品第一」から「安楽行品第十三」までの因門が真実法輪、「従地涌出品第十四」から「嘱累品第二十一」までの果門が無余法輪ということになろう。つまり、法華経の前半では声聞・縁覚・菩薩の三乗（三因）を統一した一乗妙法が明かされ、後半では三果を統一した久遠釈迦が明かされたということである。

つぎに光宅寺法雲（四六七―五二九）が出て、『法華義記』を著わしたが、法雲は「序品」の一品を序分、「方便品第二」から「分別功徳品第十七」の弥勒偈頌までの一四品半を正宗分、それに続く長行から経の最後までの一一

品半を流通分とし、さらに、それぞれを二区分した。正宗分については、「方便品」から「安楽行品」までの一二品を「開三顕一、もって因の義を明かす」とし、「従地涌出品」から「分別功徳品」の弥勒偈頌までの二品半を「開近顕遠、もって果の義を明かす」とした。「開三顕一」とは、三乗の諸法を統摂して一乗の妙法を明らかにするということであり、「開近顕遠」とは、インドに生まれて仏となった（近成）釈迦が本来は久遠の仏であることを明かすという意である。正宗分のこのような区分づけや特色づけに、道生を受けついだものが見られる。なお、それぞれ二区分したものをさらに細分し、結果は三段・六段・二十四段の三重の分科となった。

法華教学を大成した天台智顗（五三八―五九七）もまた、『法華文句』において全体を序・正・流通に三分段（一経三段）したが、改めて「序品」から「安楽行品」までを迹門、「涌出品」から以降を本門とし、そのうえで本迹二門それぞれを序・正・流通に三分段（一経六段）した。細分・繁雑化した法雲の分科法を整理したものといえよう。なお、因門・果門を迹門・本門と呼びかえたのは、両門それぞれに因果の二義が存し、したがって前部を因門、後部を果門と限定はできないということである。ただし、両門の特色づけは光宅寺法雲を受けつぎ、迹門を「開三顕一」、本門を「開近顕遠」とした。

宇宙の統一的真理　以上、伝統的な法華経の区分づけ、特色づけを紹介したのであるが、できあがった法華経を全体から見れば、そのような区分づけや特色づけは認めうるといえよう。まとめると、「安楽行品第十三」（または第十四）と「従地涌出品第十四」（第十五）との間で一線を引き、前半では「方便品第二」を中心として「一乗妙法」が明かされ、後半では「如来寿量品第十五」（第十六）を中心として「久遠釈迦」が明かされたということになる。そのうち、一乗妙法とは統一的真理のことで、事物それぞれを支える法（dharma）を諸法とか一切法と総称するが、それ

らを根底において統一している法を指したものである。たとえば、肉体（色）には肉体の法があり、精神（心）には精神の法があるが、それらは根底において不二・一体（色心不二）をなしている。その不二・一体をなしているところに、統一の法が見られる。法華経は、その統一の法をサッダルマ（saddharma）と称した。二八六年に法華経を訳した竺法護は、サッダルマをたんに「正法」と漢訳したが、鳩摩羅什は諸法統一の絶対的真理ということから、深い意味を持たせて「妙法」と改訳した。ひいては、門下の道生から光宅寺法雲にかけて、妙法の絶対的真理なることが強調されていく。天台智顗にいたっては、「妙を喚んで絶と為す」（『法華玄義』巻第二上）と説きつつ、妙法に関して絶対の論理を構築した。また、統一的真理ということから、それにもとづいて統一的な宇宙像を描いてもいる。一念三千論が、それである。原型は、羅什が「諸法実相」と訳したものである。

さきの「開三顕一」ということで説明しなおすと、大乗仏教から小乗と評された部派仏教に声聞・縁覚（独覚）の二つのタイプがあるとされ、二乗と称された。声聞・縁覚の二乗者たちは、仏教の真理内容である空を虚無と誤解し、人生が無に帰することをもって理想（涅槃）と考えた。そこで、現実社会の中で活動していた仏教徒たちが立ちあがり、そのような虚無的見解（虚無空見）におちいった者は成仏しない（二乗不成仏）とまで批判を加えつつ、現実を生かす原理としての空の解明に努めるにいたる。かれらは、それまでの仏教を小乗と評し、タイプに声聞・縁覚の二乗があるとし、それにたいして、みずからを大乗と称し、菩薩一乗とみなした。菩薩とはボーディサットヴァ（bodhi-sattva 菩提薩埵）の音略語で、大乗仏教にのっとっての意味は、「悟りを携えた人びと」ということである。つまり、悟りの真理を携えて現実におり立ち、現実の中に真理を実現しようと努める者のことである。法華経は一乗妙法という統一的真理を明かすとともに、虚無主義におちいった二乗者たちも一乗妙法を聞くことによって起死回生し、菩薩と等しく成仏することを説いた。後世、これを「二乗作仏」と称する。こうして、「開三顕一」とは、三乗を統摂し

た一乗妙法を明かすという意味と、声聞・縁覚の二乗が菩薩一乗と等しく成仏することを明かすという意味の両様に解されてくる。一乗についていえば、三乗統一の一乗と三乗平等の一乗ということになる。要するに、法華経の前半で明かされた一乗妙法は、宇宙統一の法であるとともに、万人平等の法でもあるといえよう。

仏陀観の変遷　つぎに「開近顕遠」についてであるが、歴史的現実の釈迦が実は超歴史的な永遠の仏であることを明かすという意味で、法華経の仏陀観を暗示したものといえよう。そこで、まず仏教における仏陀崇拝の歴史をふり返っておく必要がある。釈迦自身は最後まで法信仰を貫き、入滅にさいしては、「われによって説き示された法（dharma）と律（vinaya）とこそは、わがなきあとの師である」と遺言した。しかし、信徒たちは、常に釈迦という人格（仏）を通して法を聞きとり、受けとめていた。つまり、かれらにとって、法は人格（仏）の息吹きのかかった仏法（buddhadharma）であった。それゆえに、釈迦がなくなると、さっそく遺骨や遺品・遺跡を通して釈迦を追慕するにいたる。しかし、それだけで満足できず、しだいに釈迦に代わる仏を求めだすようになる。こうして仏陀崇拝の歴史が展開していく。その仏陀崇拝は、釈迦に代わる具体的な仏を求めていく仏陀観と、一仏について現実身（色身 rūpa-kāya）と永遠身（法身 dharma-kāya）の二身を立てて考察する仏身論とに分けられる。

釈迦に代わる具体的な仏を求めていく仏陀観について見てみると、過去仏思想に端を発して、まず未来仏思想がおこる。未来に仏が出現し、釈迦に代わって救いの手をさしのべるという信仰で、兜率天に住する弥勒（Maitreya）菩薩が遠い未来に下生してきて、釈迦のあとを補い（補処）、仏となって人びとを救済すると考えられた。この未来仏思想のつぎに、来世仏思想がおきた。現在でも、来世の他土に行けば、仏に会えるとの信仰で、代表的なものとしては、東方妙喜国の阿閦仏と西方極楽世界の阿弥陀仏とがあげられる。来世他土仏思想がおきると、さきの未来仏とし

ての弥勒菩薩も、一種の来世仏へと転化する。すなわち、兜率天は兜率浄土になり、弥勒菩薩は弥勒仏となり、ひいては弥勒の浄土へ生まれゆくとの信仰がおきる。前の未来仏思想としての弥勒下生信仰にたいして、この来世仏思想化したものを弥勒上生信仰と呼ぶ。のちに、『弥勒下生経』と『弥勒上生経』の二種の弥勒経典が編集されたところである。中国や日本では、阿弥陀信仰と並んで弥勒信仰も盛んに行なわれた。阿弥陀信仰や弥勒上生信仰は、苦難に満ちた現世の娑婆（sahā 忍）世界をのがれて、死後、来世の浄土へ往生するということで盛んとなったが、弥勒下生信仰のほうは、末世・動乱の期において、抑圧された民衆が世直し運動に立ちあがったさい、弥勒が下生してきて力を貸してくれることを望み、そういうことで取りあげられた。弥勒の世の到来がさけばれたところでもある。

来世他土仏思想のつぎには、十方遍満仏思想がおきた。現在、この世界においても、仏が十方いたるところに満ち満ちて存在するという信仰である。その代表的なものが、華厳経の教主ヴァイローチャナ（Vairocana 毘盧遮那）で、意味を取っては、「光明遍照」とか「遍一切処」と訳された。光明をもって本体とするもので、仏陀観に太陽崇拝を応用したものと考えられる。この十方遍満仏思想が徹底されると、内在仏思想となる。仏が現在ただ今、われわれの中に存在するという信仰である。涅槃経などの第二期大乗経典（四世紀）に見えてくるもので、「如来蔵」（tathāgata-garbha）とか「仏性」（buddha-dhātu）という語が、それを表わしている。仏陀観は、ここにきわまるといえよう。

仏身論の進展　いっぽう、仏身論であるが、第二期大乗経典までは、色身（rūpa-kāya）と法身（dharma-kāya）の二身説が続いた。色身とは生滅の現実身のことであり、法身とは不滅の真理（法）と一体となった永遠身のことである。はじめは、釈迦について二身が立てられたが、のちには、他の仏にも適用され、ひいては釈迦との関係が論議となった。結果は、毘盧遮那仏や阿弥陀仏を釈迦の永遠身として法身とみなし、釈迦そのものは現実身として色身に限

定するにもいたった。

なお、第三期大乗経典（五世紀）になると、永遠相（本質界）と現実相（現象界）との関係が問題となり、なにほどか関係づけに努力がはらわれてくる。それが仏身論にも波及し、永遠身としての法身と現実身としての色身との関係づけが試みられ、法身・色身の二身説が法身・報身（saṃbhoga-kāya）・応身（nirmāṇa-kāya）の三身説へと進展する。つまり、二身説において、法身は永遠性に富むが、抽象的で、具体性に欠け、色身は具体性に富むが、変滅するものとして、永遠性に欠ける。そこで、永遠性と具体性の両者を満足させる仏身が求められ、報身が考えだされたということができる。いいかえれば、報身は永遠身としての法身と現実身としての色身とを統合したもので、仏の因行果徳身ともみなされた。ここで、いまひとつ注意すべきことは、三身説では、色身が応身といい変わったことである。色身は生滅の現実身そのものを指しているが、応身は化身ともいわれるもので、衆生救済のために、みずから進んで応現（化現）した仏身という意である。現実身に積極的な意味を与えたものといえよう。中国から日本にかけては、仏陀観における種々の仏陀と仏身論における三身説とがからみあいながら、複雑な仏陀崇拝ないし論議が展開していく。

法華経の仏陀観　さて、法華経における久遠釈迦の説は、右のごとき仏陀崇拝史のどこに位置づけられるかであるが、仏陀観の面から法華経を全体的にながめると、阿弥陀仏の名はあがっていても、毘盧遮那仏の名は見あたらないことに気がつく。これは、法華経の久遠釈迦が、阿弥陀仏などの来世他土仏と毘盧遮那仏などの十方遍満仏の中間に位することを暗示している。そのことに関連して仏の本質の問題であるが、阿弥陀仏は Amitāyus（無量寿）と Amitābha（無量光）の二種が存在する。寿命（āyus）を本質とするものと、光明（ābha）を本質とするものの二種である。毘盧遮那仏の「毘盧遮那」は光明そのものを意味しており、したがって、毘盧遮那仏は光明を本質とする仏である。

法華経にあたってみると、「化城喩品第七」と「薬王菩薩本事品第二十二」（第二十三）に、一回ずつ Amitāyus の語が見えている。なお、「観世音菩薩普門品第二十四」（第二十五）の偈中の阿弥陀頌には、Amitābha が三回あがっているが、この阿弥陀頌は梵本と蔵本のみにあり、最新加の部分である。いっぽう、華厳の教主である毘盧遮那仏は、ついに法華経にあがらずじまいである。そういうわけで、法華経は本来、Amitāyus（無量寿）などの寿命仏と Amitābha（無量光）や Vairocana（毘盧遮那）などの光明仏の間に位置したといえよう。いいかえれば、法華経の仏陀観は、寿命仏の段階のものということである。法華経の久遠釈迦について、「如来寿量品第十五」（第十六）に、「久しい以前に成仏した如来は寿命無量（aparimita-āyus-pramāṇa）であり、常住である」（我成仏已来甚大久遠。寿命無量阿僧祇劫常住不レ滅）とて、「寿命無量」と表現したところでもある。

ちなみに、毘盧遮那仏を教主とする華厳経では、Amitābha（無量光）が「入法界品」に二回、「普賢行願讃」に四回、見えている。この華厳経と法華経を対比したとき、寿命信仰ないし寿命仏崇拝が先行し、そのあとに光明信仰ないし光明仏崇拝がおきたと結論づけられよう。阿弥陀仏についていえば、Amitāyus（無量寿）のほうが Amitābha（無量光）より先であり、古いということである。もし、両者が同時に並行しておきたとすれば、法華経は寿命のほうに、華厳経は光明のほうにポイントを置いたということになる。しかし、思想史的に見れば、光明仏のほうが普遍的なものとして、寿命仏より一段と発展したものとも考えられる。光明仏の典型である毘盧遮那仏が、仏身論のうえからは法身とみなされたゆえんである。

仏身論と法華経　その仏身論から、法華経を見なおすと、「薬草喩品第五」の第八二偈のところに dharma-kāya という原語が見いだされるだけである。しかも、この部分（「薬草喩品」後半部）は梵本・蔵本・『正法華経』『添品法華

経』のみにあり、羅什訳の『妙法蓮華経』にはない。したがって、dharma-kāya にあたる漢訳語は『正法華経』と『添品法華経』に求められることになるが、『正法華経』には相当漢訳語なく、『添品法華経』だけに「法身」という漢訳語が見いだされる。なお、「薬草喩品」の前部において、『正法華経』にだけ「平等法身を成就す」とて「法身」の語が見えるが、他の諸本に相当語はない。また、現『妙法蓮華経』の「提婆達多品第十二」の偈文中に「微妙浄法身」とか「法身を荘厳す」とて「法身」の語が見えているが、『添品法華経』のほかには相当語が見いだされない。以上から、法華経の古い部分では、「法身」の語は存在しなかったと推断しえよう。もちろん、「法身」の語そのものは、法華経の成立以前に見られる。要するに、法華経は仏身論よりも、具体的な仏を求めていく仏陀観の線上で考えられるものといえよう。この点、具体的な来世他土仏の思想に立った浄土経典でも同様で、「法身」という漢訳語も、それにあたる原語も見いだされない。

ちなみに、華厳経では、毘盧遮那仏という普遍的な仏陀観にともなって、法身思想も顕著となってくる。すなわち、「十地品（じゅうじぼん）」（『十地経』）に衆生身・国土身・業報身・声聞身・辟支仏（独覚）身・菩薩身・如来身・智身・法身・虚空身の十身が立てられ、その中で、特に衆生身および如来身について、さらに細分がなされつつ、普遍・究極的なものとして法身が強調されている。このような点は法華経と色彩を異にするところであり、それが、ひいては法華経の久遠釈迦と華厳経の毘盧遮那との違いを物語るものでもある。その違いが中国においては、優劣の論争をひきおこすことになる。なお、法華経の久遠釈迦と優劣の論議がなされたものに、いまひとつ、涅槃経などの仏性・如来蔵や法身常住の説があげられる。前に見たように、仏性とか如来蔵は、毘盧遮那などの十方遍満仏の思想がさらに徹底されて、ただいま、ここにおいて永遠なる仏がわれわれの中に存するということで立てられたものである。一口にいって、内在仏の主張である。それを仏身論にあてたものが法身常住の説で、いわば内在身である。優劣の論議においては、結

局、毘盧遮那仏や仏性・如来蔵のほうが、法華経の久遠釈迦よりすぐれているとされた。それというのも、法華経の久遠釈迦説の意図が理解されなかったからである。

二　久遠釈迦と教相判釈

釈迦の入滅と永遠性　いったい、釈迦はなくなったということで、釈迦に代わる永遠の仏が立てられたのに、なぜ、法華経は再び釈迦を持ちだして、それを永遠の仏とみなしたのか。理由としては、二つ考えられる。一つは、釈迦に代わる仏が種々に立てられたものを、釈迦にもどして整理・統一しようとしたということである。法華経の中に、諸仏は釈迦の本身から分出したもの（分身）と説かれているところである。諸仏の統一ということは、法華経の前半において諸法の統一が試みられたことに対応するものともいえよう。これを批判的にいえば、釈迦に代わるものとして立てられた諸仏は、暗中模索の産物であり、釈迦は消滅してしまったとの誤解に基づくものということになる。法華経「如来寿量品第十五」（第十六）において、実には釈迦は消滅したのではなく、寿命無量・常住不滅であり、迷いの凡夫には見えないが、信仰心を通して見ることができると説くところである。これを積極的にいえば、歴史的釈迦は、超歴史的な久遠釈迦の現実に活現したすがたということになる。いいかえれば、現実の歴史的釈迦にこそ、永遠な仏の生きたすがたが見られるということである。これが、久遠釈迦説の第二の理由であり、真実の理由である。

教判論上の久遠釈迦　ところが、このような久遠釈迦説は理解の困難なものであったようで、中国における教相判

釈では、さきにふれたように、涅槃経こそは真の永遠な仏を説き明かしたものとみなし、法華経の上にすえるにいたった。教相判釈とは諸経典の価値配列づけで、五、六世紀の南北朝時代に数多くの経典が翻訳・紹介されると、どの経典を最高の位置にすえて、諸経典を整理し、価値的に配列するかということが論議となり、種々の教相判釈の発生を見る。天台智顗の『法華玄義』巻第十上に代表的な教相判釈が紹介され、論評が加えられているが、それによると、代表的なものとして江南に三師、江北に七師（南三北七）が存する。そこで論議となった問題は、空の原理解明に努めた般若経を根底に置きつつ、その上で法華経・華厳経・涅槃経の代表的な三経典をどう価値配列づけるかということであった。法華経と華厳経との優劣については、のちになると、久遠釈迦と毘盧遮那との優劣という形で争われたが、この期においては、それぞれの真理観について論議がなされた。結論的にいえば、華厳経は真理（法）の純一性を説いたものとして、頓教と規定づけられ、法華経は真理の統一性を説いたものとして、万善同帰教と規定づけられたが、江北の学者によって真理の純一性を説いた華厳経が最高視された。いっぽう、江南の学者は仏の永遠性に着目し、それを真に説き明かしたものが涅槃経であるとし、ひいては涅槃経を常住教と規定づけ、最高視するにいたった。法華経にも、久遠釈迦を通して仏の永遠性が説かれていたのであるが、その説きかたは不十分であり、涅槃経に劣るとみなした。

仏陀観ないし仏身論から涅槃経を法華経の上にすえた教相判釈として、たとえば劉虬（四三八―四九五）の「五時教判」があげられる。浄影寺慧遠（五二三―五九二）の『大乗義章』巻第一の最初に紹介されており、それによると、法華経の永遠の明かしかたは、「如来寿量品」に五百万億塵点劫のたとえを用いたり、「上の数に倍す」というように、数を重ね、時間を延長した形であり、いくら数を重ね、時間を延長しても、有限数であり、時間内にとどまるもので、真の永遠・無限を明かしたことにはならないと評している。それにたいして、涅槃経は、法華経には見られない仏性

とか法身常住を説き明かしており、その仏性とか法身常住は、ただいま、ここにおいて、われわれの中に永遠の仏が存するということで、時間・空間を突破・超越した形で永遠なる存在を明かしたものであり、こうして、真の永遠は涅槃経によって確立するにいたるのであり、その意味から、法華経は不完全な教え（未了義教）であるのにたいし、涅槃経は完全な教え（了義教）であると結論する。涅槃経を常住教と規定づけるにもいたったところである。

これと同様な見解に立ったのが、『法華義記』を著わした光宅寺法雲である。法雲は法華経を注釈するさい、第一特色である一乗妙法にたいしては賛嘆の辞を惜しまなかったが、第二特色の久遠釈迦については、劉虬と同じ論評を加えるにいたった。すなわち、「如来寿量品」の「五百塵点劫」のたとえなどは、仏が神通力で寿命を一時的に延長したもの（神通延寿）にすぎず、神通力が尽きれば、寿命も尽きると評している。要は、時間を延長したものであって、真の永遠を説き明かしたものではないということである。江南の学者と同様に永遠性にひかれた法雲は、こうして、やはり涅槃経に席を移し換え、そこから、法華経は「会前開後」、すなわち、諸経（前）を統一して涅槃経（後）へと橋渡しするものと釈するにいたる。

光宅寺法雲のあとに出たのが天台智顗で、ちょうど種々の教判論議に終止符を打って、仏教を統一する段階に位置した。そこで智顗は、一乗妙法という統一的真理を説き明かした法華経を柱としつつ、仏教の統一体系の樹立に努めるにいたる。そういう意図から法華経を最高視したわけであるが、法華経の久遠釈迦についても、もっともすぐれたものであることを力説した。特に実際的現実の重視という中国的思考も手伝って、智顗は具体的現実（事）に即して普遍的な真理（法）や永遠の仏が見られるとし、そこから、現実の釈迦に即して立てられた久遠釈迦を高く評価した。具体的現実（事）に即して普遍的真理が見られることについては、『法華玄義』の中で、しばしば「事に即して真」とか「事に即して理を顕わす」などと説いており、久遠釈迦については、永遠にして具体的な仏ということから、三

身のうちの報身をもって、それにあてた。『法華文句』巻第九下の法華経「如来寿量品第十六」を釈する部分で、久遠釈迦について、「正しく報身にあり」とか「正意は、これ報身仏の功徳を論ずるなり」と説くところである。

仏の永遠性と具体性　ただし、当時、永遠性と具体性に関して、三身のどれを主位に立てるかが、盛んに議論された。すなわち、法身は真理身として無始無終であるが、抽象的であり、報身は因行果徳身として具体性に富むが、因行の点では始めがあり、仏果報（果徳）の点では永遠ということで有始無終と規定され、応身は現実身としてもっとも具体的なものであるが、逆に永遠性にはもっとも欠けるものとして有始有終とみなされ、結局、なにほどか永遠性も満足させ、具体性も満足させるものとして、報身が大きく取りあげられた。天台智顗が、久遠釈迦を報身仏とみなしたところである。つまり、久遠釈迦は抽象的な理身（法身）ではなく、現実界へ具現し、その中に実証される、そういう働きと功徳を持った仏ということである。現実の釈迦（応身）は、その現われと考えられる。ただ、純粋に永遠性ということからすれば、有始有終の現実の釈迦（応身）はいうにおよばず、有始無終の久遠の釈迦（報身）も有始の点では限界があり、したがって、無始無終の法身仏が再び顧みられてくる。天台智顗が報身としての久遠釈迦を強調しながら、それを法身の毘盧遮那で裏づけし、「所成即法身」とて法身を所詮としたゆえんである。

こうして久遠釈迦・毘盧遮那・阿弥陀仏など経典それぞれの教主としての仏を具体性にポイントを置いて報身と見るか、永遠性にポイントを置いて法身と見るかで論議が巻きおこり、相互の間の優劣の問題もからんで論争をひきおこすにもいたった。たとえば永遠性にポイントを置いたときには、法身の毘盧遮那を報身の久遠釈迦より優れたものとみなし、具体性にポイントを置いたときには、法身仏は抽象的すぎるということで、報身仏のほうを上に立てたりした。一仏だけについても同様の論議がおきた。たとえば阿弥陀仏を法身と見るか、報身と見るかという論議である。

このような論議は、もともと、実際信仰に関係があるといえよう。実際の信仰においては、崇拝対象（本尊）として仏が求められる。ひいては、人格性を帯びた、具象的な仏に描きがちである。そのうえ、常住不滅であることを望む。この両者を満足させるものとしては、報身仏が立てられてくる。特に日本では、身近かなものに崇拝対象を求める傾向があり、永遠性は度外視して、現実身（応身）を立てる場合さえも見られる。釈迦についていえば、インドに出現した現実の釈迦そのものを立てることである。教学の上では、法中論三・報中論三・応中論三の論議がおきたが、そのうちの応中論三にあたるもので、応身を表面に立てて三身を論ずることを意味する。身近かな崇拝対象として応身仏を立てるということから進んで、それに宗派色も加わって、ついには宗祖を崇拝対象とするにもいたる。宗教一般からいえば、教祖崇拝ということになり、そこにはカリスマの信仰が大きな要素をなしているが、日本の場合は閉鎖社会にもとづいての宗派性が強く、それが加わって、宗祖を崇拝対象ないし本尊とするようになった。ともあれ、日本では、本尊が現実の、より身近かなものへと下がる傾向が見られる。

三　本覚思想と久遠釈迦

不二・絶対の究明　ところで、哲理的には、限定的な現実をこえた永遠・普遍の世界や存在を思考することは、これまた当然で、そこでは、法身仏が究極的なものと考えられてくる。やはり、日本を例にとってみると、叡山天台を中心として本覚思想が進展していったが、本覚思想とは、二元相対の現実をこえた不二・絶対の世界を究明したもので、仏教哲理としては、最高段階のものといえる。たとえば生死観であるが、通常は不死永生という形で永遠の生命

を求める。しかし、それは死を捨て、生を取ろうとするもので、生と死とが相対・対立しており、それでは真の永遠・絶対の生命はつかめない。そこで仏教では、すでに原始経典において、生死の両超越・両否定が説かれ、大乗経典になっては、生死の不二・一体が強調された。漢訳タームでいえば、無生無死・不生不滅であり、生死不二・生死一如である。そこのところに、真の永遠・絶対の生命が感得される。浄土観についても、同様のことがいえる。真の永遠・絶対の浄土は、彼此の相対・対立をこえたところに感得される。それを「娑婆即寂光」と称した。ここで娑婆とは、原語のサハー（saha）を音写したもので、意味をとっては「忍」と訳される。生死の現実界のことで、忍苦の世界ゆえ、娑婆（忍）と呼んだのである。寂光とは常寂光土の略で、生死超越の絶対浄土をさしたものである。真の永遠・絶対の浄土は、娑婆と浄土の対立をこえたところに見られることから、絶対浄土を意味する常寂光土の語を使って、娑婆即寂光と称したのである。仏陀観もまた同様で、真の絶対の仏は仏と凡夫の対立をこえた仏凡不二のところに見られる。本覚思想は、この不二・絶対のところを推し進め、窮め尽くすにいたったものである。

右の仏凡不二を仏身論にあてはめれば、限定的な現実相をこえた無相・無作の法身の強調となる。それは、具象（有相）・造作・個体など一切の限定的な特殊相をこえたものということから、普遍的理（理性）として心の中に観ぜられると説かれてくる。たとえば、本覚思想の文献である『真如観』（伝源信）に、「釈迦如来ヲビルサナト名ケ奉ル。……毘ルサナトハ法身也」「唯性ノミニテ、相ハナシ」「理性ノ仏」「一実真如ノ理ヲ、我身ナリト知リヌル。此則本覚真如ノ理ニ帰スル也」「我則真如ナレバ、我仏也。真如ヲ実ノ仏トスル故也」「我則真如也ト思フモ、我則大日也ト思フモ、タダ同ジコトナリ」などと説かれている。ここから、法華経・本門の久遠釈迦を改めて取りあげ、中国の教相判釈で問題となった限定的な規定づけを除いて、普遍的な法身へともっていった。たとえば、『枕雙紙』（伝源信）に、「仏を本門寿量に久遠成道と説くも、皆仮の施設なり。それ実には、如来蔵理には本より成・不成を論ぜず、始

中終の差別なし。なんぞ久遠と今日とを論ぜん」「利益衆生のために、起信のために、五百塵点と説くなり。……皆これ仮説なり。故に本門成道というも、皆仮説なり」「事の成道は、爾前も迹門も本門も皆仮の施設なり。……故に理開の三身と云うなり」「本より実相には始中終なし。三千常住・本有所具の故なり。……不生不滅なり。既にこの実相は、己心の所具なり」（第十四・理開三身事）とて、法華経「如来寿量品」の五百塵点のたとえや久遠成道の説を機根の低い衆生のためにかりに設けられた方便説とし、本来は成・不成を論ぜず、ひいては、法華経・本門の真意は普遍的な理としての法身にあると主張する。これを「理顕本」と称した。

徹底した現実肯定　日本天台における本覚思想は、さらに進展していって、中世になれば、徹底した現実肯定の論を打ちだすにいたる。再び生死観を例にとれば、永遠・絶対の生命は生と死の相対・対立をこえた生死不二・一如のところに見られるということであった。そこから現実の生と死をふり返ったとき、生と死を対立的に考える通常の立場では、死は否定し、捨て、生は肯定し、取ろうとする（不死永生）が、否定し、捨てるなら死のみならず、生もまた（無生無死、不生不滅）であり、肯定し、取るなら生のみならず、死もまた（真生大死）ということになる。生のみならず死もまた永遠なる生命の現実活動の一コマであり、すがたとして、肯定されてくる。生死に関する本覚思想の文献に、『生死覚用鈔』（『本無生死論』）と名づけられたものが存するが、その中で、「無来の妙来、無生の真生、無去の円去、無死の大死なり。生死体一にして空有不二なり」とうたっている。副題の「本無生死論」は、「無生無死」（不生不滅）つまり生死の両否定にポイントを置いて名づけられたものであり、正題の「生死覚用鈔」は、生も死も本来の覚性（本覚）の現われということで名づけられたものであり、「真生大死」つまり生死の両肯定にポイントを置いたものである。

こうして、現実の生も死も、ともに肯定されてくるが、このような現実肯定は浄土観にも適用される。すなわち、永遠・絶対の浄土を常寂光土と名づけたが、それは此岸ないし現世の娑婆と彼岸ないし来世の浄土の対立をこえたものであり、これを積極的にいいなおせば、現世の娑婆に即して浄土が感得される（娑婆即寂光）ということになる。天台本覚思想は、それを一段と肯定的に解釈して、現実（娑婆）そのまま浄土とみなすにいたった。これを仏と凡夫ということでいえば、真の絶対な仏は仏と凡夫の相対・対立をこえた仏凡不二のところに見られる。そこから改めて仏凡二の現実相をふり返ったとき、仏も不二・絶対の仏の現われなら、凡夫もまた不二・絶対の仏の現われであり、本来の覚性（本覚）の具現したものとして肯定されてくる。『観心略要集』（伝源信）には、阿弥陀仏および極楽浄土に結びつけて、「我身即弥陀、弥陀即我身なれば、娑婆即極楽、極楽即娑婆」「己心に仏身を見、己心に浄土を見る」と説かれ、『枕雙紙』では、「世間とは、無常の義なり、差別の義なり。無常は無常ながら、常住にして失せず。差別は差別ながら、常住にして失せず」（第二十三・生死即涅槃事）とて、無常な現世そのまま常住と説き、衆生（凡夫）について、「円教の意は、衆生を転じて成仏すとは云わざるところなり。衆生は衆生ながら衆生、仏界は仏界ながら仏界、共に常住と悟るなり」（第三十・仏界衆生界不増不減事）と論じている。

凡夫本仏・実仏論　さらに尊舜（一四五一―一五一四）の『文句略大綱私見聞』になると、「一には凡夫即仏の開会、これ相待妙の意なり。二には凡夫即凡夫の開会、これ絶待妙の意なり」（巻三）とて、凡夫即仏では、なおまだ相対・対立の観念が残存しており、真の不二・絶対は凡夫即凡夫であると主張してくる。凡夫の当位・当相そのまま永遠・絶対であり、なんら改変の要はないということである。もっと徹底していえば、凡夫こそは現実に生きた仏であり、その意味で本仏であり、それにたいして現実を超脱した仏は死んだ仏であり、仮仏である。同じく『文句略大綱私見

聞』において、法華経「如来寿量品第十六」の「然我実成仏」ないし「自我得仏来」の句を取りあげ、「今の然我実成仏の我と自我得仏来の我を一具に習う時、およそ我において実我・仮我(けが)あり。凡夫の我をば実我と云い、仏界の我をば仮我と云うなり」(巻五)と釈するところである。「寿量品」の句中の「我」は久遠釈迦をさしているが、それを凡夫と受けとるのが真意ということである。

仏身論の上でいえば、凡夫に対する仏というような限定をこえた普遍的な理としての法身が強調されたわけであるが、それが仏凡の限定的な対立の超越(仏凡不二)ということから、凡夫に適用され、凡夫そのまま法身仏とみなされるにいたる。法身とは、もと現実(事)(じ)の特殊相をこえた普遍的な理身として立てられたものであったが、ここでは仏凡不二ということから、逆に現実(事)の凡夫にあてはめられたのである。つまり、理の一元論が事の一元論となったといえよう。これが、また法華経・本門の真意だということで、「本門事常住」と称した。さきに、理にポイントを置いて「理顕本」と称したことをいったが、それを事にポイントを置いて表現しなおしたものである。

右のごとき徹底した現実あるいは凡夫の肯定は、凡夫を脱して仏になるための修行を無用のものたらしめる。そうして、凡夫の日常の振舞こそは仏の現実活動の姿であり、そのほかに、とりたての修行・実践はないと説くにいたる。『枕雙紙』に、「我等衆生念々相続の妄念は、全くこれ般若相応の智恵なり」(第二十五・正了縁因事)と説き、『漢光類聚』(伝忠尋)に、「煩悩生死の当体、三千円備の自性なる上は、いずれの煩悩生死を断ぜんがために修行し、なんの滅道を証せんがために修行すべきや」(巻一)、「衆生煩悩のほかに別に修行し、別に果を証して、なんの用のあらんや。衆生煩悩の当体、三千具足の法なるが故に」(巻二)とて、煩悩の日常的行為や生活のほかに仏果を求めての特別の修行はないという。尊舜の『文句略大綱私見聞』には、「兎も振舞、角も振舞。ただ本覚顕照の自受用智のほかにはこれなし」(巻六)とて、ともあれ、かくもあれ、日常の振舞そのまま本覚智の現われと強調されている。

本覚思想への批判　このような日常の凡夫にたいする肯定を好意的に解釈すれば、現実の人生を悲喜こもごも悪戦苦闘しながら生きぬいていこうとする凡夫の姿に、かえって意義と価値を見いだしたものといえよう。そこから、煩悩もまた肯定されてくる。ただ問題は、日常の凡夫や煩悩の肯定を愛欲・財欲などの欲望の達成に悪用する者が出たことである。事実、欲望達成を目的とした特別の儀礼が工夫されるにもいたった。「玄旨帰命壇（げんしきみょうだん）」とか「立川流（たちかわりゅう）」と呼ばれるものが、それである。当然、正統の仏教者からは、批判が向けられてくる。たとえば、道元（一二〇〇―一二五三）は、生死・無常の実存的現実にたいする肯定については、本覚思想と軌を一にしたが、無明・煩悩の日常的現実にたいする肯定については、本覚思想を批判し、本覚思想と訣別した。特に成仏のための修行の無用を説いた点については、道元が叡山に留学してまもなく、疑問をいだき、中国から帰っては、改めて本覚思想を批判しつつ、修行・実践の道を復活する。法然（一一三三―一二一二）は、無明・煩悩の日常的現実はいうにおよばず、生死・無常の実存的現実にまで否定を加え、絶対的一元論ないし徹底した現実肯定の本覚思想にたいして、相対的二元論ないし徹底した現実否定の浄土念仏をうち立てた。すなわち、阿弥陀仏および極楽浄土を凡夫および娑婆と対立的に来世の彼岸に置いた。仏身論についていえば、本覚思想の法身説にたいして、報身説をとった。なお、修行・成仏論についても、まったく反対の説を立てた。すなわち、天台の本覚思想は、凡夫そのまま仏ということから修行・成仏の不要論を唱えたが、法然の浄土念仏では、この世に生あるかぎり、凡夫を脱することはできないとして、修行・成仏の不能論が主張され、その代りに来世浄土への往生が説きすすめられた。法華経の久遠釈迦について、また天台本覚思想と反対の説に立ったのが、ほかならぬ日蓮（一二二二―一二八二）である。それを明らかにするためには、いま一度、法華経にもどって検討しなおす必要がある。

四　久遠釈迦と菩薩思想

久遠釈迦の菩薩行　中国の教相判釈においては、久遠釈迦を形容した五百塵点劫のたとえや、「我本菩薩の道を行じて成ぜし所の寿命、今なお、いまだ尽きず。また上の数に倍せり」ということばが理解できず、法華経における久遠釈迦説は真に永遠な仏を明かしたものでないとし、ひいては涅槃経の仏性説ないし法身常住説を取りあげ、そこにこそ真の永遠が説き明かされているとして、涅槃経を常住教と規定し、完全な教義（了義教）とたたえた。日本の天台本覚思想においては、まず、普遍・絶対化ということで久遠釈迦から五百塵点劫のたとえや久遠成道の説を取り除き、理としての法身が法華・本門の真意（理顕本）とし、ついで、現実肯定ということで仏凡不二を凡夫にあてはめ、現実（事）の凡夫そのまま久遠常住の仏（事常住）とみなすにいたった。結局、天台本覚思想においても、久遠釈迦についての五百塵点劫のたとえや久遠成道の説、さらには「我本行菩薩道所成寿命」のことばが理解されないでしまったと評せよう。

さて、法華経の原典成立史の上から見なおすと、伝統的な区分づけとは違った区分づけが可能なことを知る。それは、「授学無学人記品第九」と「法師品第十」との間に区切りが入れられることである。それを証するものとして、「授学無学人記品」までは対告衆が声聞であるのにたいし、「法師品」以下では菩薩となっていることがあげられる。ただし、「序品第一」だけは菩薩となっており、これは、「法師品」以下の成立部類に属するものといえよう。つぎに、「法師品」以前では個人（声聞）の成仏についての保証（授記）が説かれているのにたいし、「法師品」からは現実社会

への布教の使命付与（付嘱、嘱累）が説かれ、その上、「法師品」では、現実社会での布教に従事する者（菩薩）を「如来使」（tathāgata-dūta）とか「如来所遣」などとたたえている。仏の使徒として、この世に遣わされた者ということである。「勧持品第十二」や「嘱累品第二十一」には、仏の勅命あるいは使命が説かれ、それにともなって、末世における忍難殉教の菩薩行が唱えられ、誓われている。「従地涌出品第十四」では、そのモデル・ケースとして上行などの四菩薩をリーダーとする菩薩たちが娑婆の大地から涌出し、釈迦の本来の弟子であることが明かされる。「如来神力品第二十」にいたっては、その地涌の菩薩たちに使命の付与がなされ、つぎの「嘱累品第二十一」では、他の一切の菩薩たちに法の付託がなされ、菩薩たちは娑婆世界のそれぞれの持場にもどっていく。

右のことから結論づけるなら、「法師品第十」から「嘱累品第二十一」までは、大乗菩薩道の発揚を主旨としており、その主旨のもとに一グループとなって作成され、「授学無学人記品第九」までの部分に増補されたといえよう。なお、「序品」は対告衆が菩薩であり、また菩薩に関連した法師（dharma-bhāṇaka）の語も数度にわたって使われており、おそらく「法師品」以後が増補されるときに、以前と以後を結合させるために作成され、最初に配置されたものであろう。ともあれ、「法師品第十」から「嘱累品第二十一」までは、菩薩行の強調にポイントが置かれているとみなしえよう。

「如来寿量品第十五」（第十六）の久遠釈迦説も、この菩薩行を強調した部分に入れて考えられるものである。事実、限りなく、尽きることのない菩薩行を通して、仏の久遠が証明されている。すなわち、釈迦の寿命無量を説きつつ、それに続けて、「わたしには、いまなお、かつての菩薩行は成しとげられていず、寿命の量もまた満たされていない」（我本行二菩薩道一所レ成寿命。今猶未レ尽）というところである。このことばは理解が困難なものであったが、菩薩行を強調した部分に入れて、はじめて理解が可能となる。釈迦の永遠性を限定づけるような五百塵点劫のたとえにしても、

このような観点から考えられるものである。つまり、釈迦の永遠性を限定づけるような形容やたとえが、菩薩行という実践面からすれば、かえって価値あるものとなってくる。そこで、改めて涅槃経と対比させると、純粋に永遠性ということからは法華経よりすぐれているとされた涅槃経は、時空を突破・超越するあまり、静止的、観想的となりがちであるのにたいし、時空内にとどまった法華経は、それだけ歴史的現実にかかわるものとなり、その現実の中での実践に適するものであるといえてこよう。

日蓮の久遠釈迦論　最後に、それでは法華経の菩薩行を強調した部分に着目した者はだれかということであるが、日蓮が最初といえよう。日蓮は、たびたびの受難を通して、そこのところを読みとり、伝統的な区分づけに合わせた。すなわち、『観心本尊抄』（五十二歳）において、「法師品」から「嘱累品」までの部分と本門とをかみあわせ、重なる部分（八品）をもって自己のよりどころとし、独自な教理づけを試みている。最後は地涌の菩薩を前面に取りあげ、結んでいる。たとえば、「本門の肝心、南無妙法蓮華経の五字においては、……ただ地涌千界を召して八品を説いて、これを付属したもう」「地涌千界は教主釈尊の初発心の弟子なり。……ただ八品の間に来還せり」と説く。ここから、日蓮の久遠釈迦についての解釈も出てくる。それは、きわめて実践的、実証的なもので、当然、因行果徳身としての報身が中心となり、五百塵点劫のたとえも、積極的に取りこんでくる。すなわち、『開目抄』（五十一歳）に、「法華前後の諸大経に一字一句もなく、法身の無始無終はとけども応身報身の顕本はとかれず」とて、応身・報身の顕本を強調し、『観心本尊抄』では、「我等が己心の釈尊は五百塵点乃至所顕の三身にして無始の古仏なり」と主張しており、五百塵点ということが実的な重みをもって取りあげられていることを知る。また、『一代五時図』（五十四歳）では、釈迦を「久遠実成実修実証の仏」と規定し、法身だけの無始無終ではなく、三身にわたって無始無終であると主張し

ている。なお、『観心本尊抄』の「我等が己心の釈尊」ということばは、本覚思想の己心仏の主張とは違い、現実における菩薩行の実践を通して、久遠釈迦が心に観ぜられ、久遠釈迦と一体となるという意である。久遠釈迦みずからが菩薩行をなしているからである。つまり、菩薩行が久遠釈迦とわれわれとを結びつけるのである。一般的ないいかたをすれば、現実の人生は有限であり、無常であるが、その中で実践活動に励むことによって、かえって永遠の生命は脈動しきたり、感得されるということである。このようにして、法華経の久遠実成の釈迦説をことばどおりに受けとり、それに理解を示したのは日蓮であるといえよう。

参考文献

拙著『法華経』中央公論社　一九六九年

拙稿「法と仏の問題――仏身論を中心として」(『仏教における法の研究』春秋社　一九七五年)

同「日本仏教の仏身論――久遠仏をめぐって」(『仏の研究』春秋社　一九七七年)

同「天台本覚思想概説」(『天台本覚論』日本思想大系9　岩波書店　一九七三年)

同「法華経における菩薩精神」(『大乗菩薩道の研究』平楽寺書店　一九六八年)

Ⅳ 法華経の宗教的実践
——法華経の菩薩思想

久保　継成

一　はじめに

現代社会と法華経　法華経を拠りどころとした宗教実践、またこの経の影響を受けるなり、少なくとも当事者の意識からはそう主張されている宗教的実践は、過去、現在にわたって幅広く存在する。しかも、それらの宗教実践が必ずしも同質的でなく、むしろ多様な実践的信条に至りついていることは、注目に値する。鎌倉時代の日蓮と道元、その後の日蓮系の大勢と不受不施派、そして今日における様相。人びとは巷(ちまた)に創価学会のさまざまな風聞や実体にふれ、時として本門仏立宗信徒の読経の声を軽快な木魚の音とともに耳にする。「インナー＝トリップ」というキャッチフレーズや、カラヤンの演奏会が開かれた普門館も、法華経を所依の経典とする霊友会や立正佼成会の宗教実践か出てら来たものだ。もっと注意深い人なら、日蓮が「禅天魔」と叫んだ、その曹洞宗の葬儀で法華経が読誦されていることに気づかれるかもしれない。

なぜ、一つの経典から、このような多様な宗教実践が生まれたのか。さらに、その前提にある、この経が過去から今日まで民衆に支持されつづけて来た事実、その理由は何なのか。これらが問われなければなるまい。

ところで、筆者が本稿で与えられたテーマは、この疑問にたいする解答への全てではない。しかし、どうしても省くことのできない要素である。すなわち、法華経という経が、どのような宗教的実践を、これを読む者に説いているか、ということである。むろん、仏教史的見地の範囲でも、経典そのものの内容の検討だけでは、実践史の解答を導くに不充分であろう。先人の理解が与える影響を無視できないからである。中国における天台大師智顗、鎌倉期の日蓮と

その後の日蓮宗学が、法華経実践史に与えた影響は大きい。しかし、だからこそ、われわれは天台、日蓮から離れた立場で、法華経の内容を検討する姿勢をもつ必要もあるといえよう。

では、法華経自体は、どのような宗教的実践を呼びかけているか。そこに説かれる実践者としての菩薩のあり方はどのようなものか。本稿のテーマはここにしぼられてくるのであるが、これに答える今日の諸学者の意見も、実は必ずしも一様ではない。法華経という経が、論理的構成をさけ、経自身が力説するとおり「能く種々に分別し、巧みに諸法を説き、言辞柔軟にして、衆の心を悦可せしむ」（「方便品」、大正九、五下）ることに重きを置くところから、それは来ていると思われる。筆者としては、最近の主要な論文をふまえつつ、筆者自身のとらえ方で、法華経の菩薩思想を述べるほかはない。願わくは諸賢がみずから法華経に親しみ、そこに説かれる宗教的実践を通して、法華経の菩薩思想を体得されることを期待するものである。

二　見なおされた方便品

法華経への視座　法華経は、わりと大部な経典である。『大般若波羅蜜多経』（六〇〇巻）とまではいかないまでも、『般若心経』のような短いものではない。二七章または二八章からなり、大正新脩大蔵経で六二頁になる。サンスクリット刊本では、ケルン・南条本で四八七頁に及ぶ。

この経の個性は、総論、各論といった論理的構成をさけ、むしろ文学的ダイナミズムで読む者の感性に訴える力を発揮しようとするところにある。そこで、各章の内容が必ずしも単独の主張をもつものではなく、経全体の構成とそ

れにそった流れの中で、さまざまな面で前者が布石となり、後の章の展開、結実につながっていく。

このような経の内容にたいして、古来、どのような意図で構成され、どのような部分が重要かといった論議がなされてきた。また近年、経典成立史の観点から、この経も何段階かの成立時期を経て、今日の形となったとの見方が定着した。そこに説かれる宗教的実践についての理解も、これらとの関連の上でなされる場合が多い。(1)

ところで、筆者は今日に伝わる形に完成された法華経について言う以上、この経全体として何を読む者の心に残すかが問われねばならないと思う。それは前述のごとく、この経がどの章で実践を述べ、どの章で教理を述べるといった構成をとらないからである。たとえば、仏滅後の菩薩行が直接説かれるのは、確かに第一一章「法師品」以下なのだが、それ以前に説かれることを抜きにして、「法師品」以下だけで法華経の説く宗教実践を理解すべきではないと考えるのである。

さて、そのような観点に立つと、宗教実践に関わる記述を、経の第一頁からその流れと展開にそって見てゆかねばならなくなる。

「方便品」とその意義　法華経(2)の「序品」では、居並ぶ大衆を紹介したあと、釈尊が三昧に入ったままの状態で眉間の白毫相から光を放ち、そこにいる全てのものが、その光によって東方の一万八千の世界のさまざまな状況をつぶさに見られるという奇瑞が語られる。これは文殊師利菩薩の過去世の経験からすると、仏が大法を説かれる前兆なのである。人びとは期待をこめて待つ。そして、つぎの「方便品」で、いよいよ釈尊が三昧より起って舎利弗に語り始められる。

仏の成就した法は難解難入である。その意とするところ、その趣きは理解し難いものだ。(大正九、五中。取意)

舎利弗はひるまず仏に説法を請う。三度、請われて仏はこれを説こうとする。するとそのとき、増上慢の比丘ら五千人は、その座を退いてしまう。仏弟子が仏の説法を聞くことを拒否する、それほど、これから説かれる教えは信じ難いものなのだ、と読む者は緊張させられる。

さて、そこで仏はつぎのように説かれる。

仏は一大事の因縁をもって、この世に出現したのである。それは要するに、人びとに仏の知見を悟らせるためである。（大正九、七上。取意）

仏の知見を悟らせるとは、つまり成仏させるということである。これが法華経の「一仏乗」の立場であり、法華経によって、はじめて全ての人に成仏の教えが示されたというわけである。[3]

さて、以上の「方便品」の内容は、今日まで多くの人びとに注目され、これに論究する学者も多い。ところが、昭和五五年（一九八〇）、平川彰博士は「方便品」にまったく新しい視点から論究された。[4] 博士の論文は法華経の説く「一乗」の意味を究明されたものであるが、そこから、法華経が人びとにどのような実践を説いたかという理解の面で、新しい指摘がなされたと言える。[5]

博士は、前述の内容が説かれている散文（長行）の部分のあとにつづく、詩（偈文）の内容に注目された。

方便品の長行には、上述の如く、諸仏は衆生に仏の知見を得させるために世に出現したと説くことが主として述べられており、これが主部分である。それ以上のことは述べられていない。故にどのような仕方で、衆生に仏の知見を得させるかは、次の偈文に示されていると言わざるを得ない。したがって方便品としては、この偈文の部分が最も重要なわけであるが、しかし従来、法華経の解釈においては、この偈文の部分は重要視されていなかったようである。しかし、この部分を除いたら、方便品の趣旨は曖昧にならざるを得ない。[6]

博士はさらに、つぎの「譬喩品」で舎利弗が釈尊から仏になるという予言、いわゆる授記を与えられるということが、「仏知見を得せしめる」という仏の言葉を裏づける形となっている、その点からしても、これに先立つ「方便品」最後の詩の部分で、その根拠が説かれていなくてはなるまい、と論じられる。

後半偈の重要性　さて、「方便品」最後の詩の部分は、法華経の内容が人口に膾炙（かいしゃ）される中のひとつだと言えるだろう。「童児が戯れに砂で仏塔をつくる、そんな行為によっても人は救われる」（大正九、八下。取意）。こんな説かれようが仏教にあることを、何かで知っている人は多いのではないか。そして、これが法華経「方便品」に説かれるところであることも、識者の知るところであろう。ただし、伝統的には、これが法華経の説く宗教的実践の中心的教説とは理解されてこなかった。しかし、平川博士は、ここに仏の知見を得せしめる道が示されていなければならないと論じられる。

改めて、この詩の部分の内容を紹介しよう。まず散文の部分で述べられたことを繰り返し述べたあと、散文にはない内容が説かれている。過去の衆生が、さまざまな行為をする、そのことによって「皆な已に仏道を成じたり」[7]（大正九、八下）というものである。これが二三句にわたって説かれている。

内容を追ってみよう。まず初めのサンスクリット本で詩句の第七五と七六では六波羅蜜のそれぞれを取りあげている。これは般若経の立場である六波羅蜜としての実践をも、法華経が成仏道の行為として是認していることになる[8]。また、つづく第七七句には、仏滅後「善軟の心」（大正九、八下。サンスクリット本では忍辱 kṣānta、調禦 dānta、調伏 vinīta をあげる）をいだくことをあげている。

ところが、このあと一九句にわたっては、仏塔[9]や仏像に関わる行為をきわめて具体的描写で説くのである。

諸仏、滅度し已りて　舎利を供養する者　万億種の塔を起てて　金・銀及び頗梨と　硨磲と碼碯と　玫瑰と瑠璃
珠とをもって　清浄に広く厳飾し　諸の塔を荘校し……（大正九、八下）

と始まり、その中には、前述童児の戯れに砂の仏塔を造ることや、またたとえば、

或いは人有りて礼拝し　或いは復た但だ、合掌のみし　乃至、一手を挙げ　或いは復た小しく頭を低れて　此を以て像に供養せば……（大正九、九上）

若し、人、散乱の心にても　塔廟の中に入り　一たび南無仏と称せば……（同）

などという行為も「成仏道」につながるものとして述べられているのである。(10)

さらに、これらのあとにつづく第九七句では、仏の在世、滅後に関わらず、「是の法を聞くことが有れば」（大正九、九上。サンスクリット本では、「法の名 dharma-nāma を聞いただけで」）「皆な已に仏道を成じたり」（同）とも述べている。

以上の内容について、平川博士はつぎのように論じられる。

それらの中には、六波羅蜜や忍辱・調禦・調伏の行為も説かれるが、同時に仏塔や仏像の造立や、それらへの礼拝供養等の易行が説かれている。これらは明らかに在家者の行法である。法の名を聞くということも、考えようによっては易行である。般若経には六波羅蜜を説くが、これは三阿僧祇劫にわたる修行であり、これは難行道である（但し般若経には「法門」を受持することに無量の功徳があるという易行も説かれている）。方便品には、これらの行が速疾の易行道であるとは言っていないが、しかし法華経の立場が、特殊な菩薩道であることは、法華経全体に自覚されている。そしてまたこれが特殊な易行道であったために、法華経の信奉者たちが他から迫害を受けることにもなったのであろう。(11)

確かに、ここに説かれる宗教実践についての教えは、ごく些細な行為にも仏道へのきっかけを認めるものである。そして、だからこそ、法華経の説く重要な主張であるとは受け取られてこなかったのであろう。

万人成仏　ところで、この詩の部分はまだ続き、以上の実践を説くことの、いわば教理的位置づけを明確に述べているのである。平川博士の論述をつづけて引用しよう。

> 次の第九八・九九偈は、「未来の無量の仏陀もこの方便の教えを説き、無量の衆生を仏智に導くであろう」と説き、第百偈には、「この仏の教えを聞いて成仏しない衆生は一人もない。何となれば、菩提のために修行し、またそれを修行せしめることが、諸の如来の誓願（praṇidhāna）であるからである」[12]と説いている。これが、以上の種々なる成仏の行の結論と言ってよいであろう。すなわち衆生を成仏のために修行せしめることが、諸仏の誓願である。この誓願に乗じて、衆生は成仏に導かれるわけである。
>
> 次に第百一偈に「如来たちは未来世において、幾千億もの法門を説くであろうが、実に如来たること（tathāgatatva）において、一乗を開示するであろう」と説き、次の第百二偈に「この法の導きは常に存続し、また諸法の本性は常に明浄である（prakṛtiś ca dharmāṇa sadā prabhāsvarā）。諸仏両足尊はこのことを知って、一乗を説示するであろう」と説き、一乗の教えが「仏性」[13]や「自性清浄心」の教理とつながりのあることを示している。
>
> すなわち、すでに見たように些細な行為にも成仏のきっかけを認めるのは、「成仏しない衆生は一人もいない」という姿勢に基くもの[14]であり、これが仏の願いだというのである。これが法華経の新たに打ち出した思想である。それは「仏性」[15]の思想であり、のちの如来蔵思想につながっていく。

以上が、「方便品」の詩句の内容に注目した平川説である。これは、この部分が従来このように重視され論究され

てこなかったという意味で、新しい説である。ところで、筆者も法華経がまず前段で「成仏しない衆生はひとりもいない」という姿勢を、平明に具体的に説いていることは、法華経の説く宗教実践をとらえるうえで忘れてならない重要なことだと考える。経を素直に読む者には、まずだれでもの成仏の可能性とその道が、感覚的にしみこんで、以下を読むうえでの意識の基盤を造成することが、充分予想されるであろう。ともかく、みんな成仏できるのだ、ということである。

もっとも、筆者は一方で、法華経がその信奉者を菩薩、法師（dharma-bhāṇaka）等と呼び分け、また仏の子（sugata-sya putra etc.）と呼ぶ[16]とき、そのそれぞれに、そのように呼ぶ意味をこめて、いわば意図的に使い分けている事実も無視することはできない。そこには法華経が要請する実践が関わっているからである。これらの点はのちに述べるとして、経が宗教実践を強く要請してくるさいに登場する、「法師」の呼称にたいして、「方便品」の詩に登場する者の設定が過去の「衆生」（sattva）であることも、筆者は注意すべき点と考える。

三　「仏の子」という発想

「仏の子」ということ　「方便品」に続く章は「譬喩品」である。この章は舎利弗が前章「方便品」で「だれひとり、仏の教えを聞いて成仏しない者はいない」という説法を聞いて歓喜踊躍する描写に始まる。かれは喜びの中でつぎのように言う。

今日、乃ち知りぬ。真にこれ仏の子（sugatasya aurasa）[17]にして、仏の口より生じ、法より化生し、仏法の分を得

たりと。[18]（大正九、一〇下）

かくして、この章は「仏の子」としての自覚を得た舎利弗に、釈尊が仏になることを教え予言する、いわゆる「授記」に進んでいく。

さて、この「仏の子」[19]という発想は、法華経前半において重要な役割を荷ない、法華経の説き方の個性を明確に示すもののひとつと、筆者は考えている。それは、読む者の感性に訴えて、宗教実践に駆り立てる説得力を発揮する。平川博士が注目される「方便品」の詩の部分は、平明かつ具体的に易行を成仏道の道として示すことによって、読む者に安心感をいだかせる。それにたいして、「仏の子」の発想は角度を変え、人びとと仏との関係を人間の普遍的属性にたとえることによって、これまた、読む者に成仏道への保証を感性から感じとらせるものである。その意味で、「仏の子」という発想は宗教実践そのものについてではないが、宗教実践にたいする当事者意識を造成する点で重要な役割を果たしていると思うのである。

「仏の子」(一)——「三界火宅の譬喩」

では、「仏の子」とはどのように法華経に説かれているのであろうか。「仏の子」という表現は、すでに「序品」から登場するのであるが、その意味するところを知るうえで、まずこの「譬喩品」の舎利弗の発言が重要なものである。すなわち、「無一不成仏」の説法にふれ、これを受け入れる者が「仏の子」であると、[20]「方便品」からの流れで経を読む者は理解することとなる。[21]

このさい、法華経は羅睺羅が釈尊の太子のときの肉身の子であることにもふれているので、[22]「仏の子」といっても、肉身の子というわけではないという理解も当然であろう。さらに「仏の口より生じ」等の表現が仏教の伝統にそった定型的なものであることも指摘されているところである。[23]つまり、法華経は仏弟子にたいして一般的に言われる形で、

「仏の子」の発想をもち出しているのである。ところが、法華経が読む者に与える「仏の子」という発想は、そこに止まらないと筆者は考える。法華経は、「譬喩品」で説く「三界火宅の譬喩」と、つぎの「信解品」の「長者窮子の譬喩」を通して、「仏の子」ということを読む者に深く感じとらせずにはおかないものにしてしまうのである。

「三界火宅の譬喩」はつぎのように締め括られている。

如来も亦た復た是の如し。これ一切衆生の父なり。……是の諸の衆生は皆な是れ我が子なり。等しく大乗を与うべし。人の独りとして滅度を得ることあらしめじ。(大正九、一三下)

すなわち、舎利弗や一部の仏弟子に限らず、一切衆生が「仏の子」であると、ここで明示される。読む者は、前述「方便品」の詩の部分の説かれようなど、別の角度の仏説を通して、一切衆生が仏の子と言ってくれる仏説を期待しながらも、ここではっきりその教えにふれて、安心もし納得もさせられるのである。

ところで、父と子になぞらえて、仏と衆生の関係が説かれるということは、それ自体、読む者の感性に訴える力をもっと言えるであろうが、それ以上に、この譬喩全体の説かれ方に筆者は法華経の特色を感じるのである。

今、大きなその家は火が燃え盛ってしまっている。しかし、その中にいる子供たちは遊びに興じて、火の燃えるのも意に介さない。しかも、その家の内部の状況はどんな様子かというと、

……柱根摧け朽ち　梁棟傾き斜み……屎尿の臭き処　不浄流れ溢ち　蜣蜋・諸虫　而も其の上に集まり　狐・狼・野干咀嚼践蹋し　死屍を嚌齧して……処処に皆　魑・魅・魍・魎　夜叉・悪鬼あり　人肉毒虫の属を食噉す……或いは人の肉を食い　或いは復た狗を噉う　頭髪蓬乱し　残害凶険なり　飢渇に逼られて　叫喚馳走す……其の炎倶に熾んなり　棟梁椽柱　爆声震裂し　摧折堕落し　牆壁崩れ倒る　諸の鬼神等　声を揚げて大いに叫ぶ　鵰・鷲・諸鳥　鳩槃茶等　周章惶怖して　自ら出ずること能わず……(大正九、一三下—一四上)

これは詩の部分の描写であるが、いわゆる魑魅魍魎の横行するさまを延々と述べて余すところなく、読む者の心を嫌悪感で満たさずにはおかないものである。

読者が文意を理解するといった形でではなく、感覚的にいわばうんざりさせられたところで、経は火宅に遊ぶ子たちを「稚小・無知にして歓娯に楽著せり」（大正九、一四中）と評する。

これは、まさに読む者の感性に訴えて、納得させてしまう構成である。そして、読んだ者の心に形づくられる認識は「子供だからわからない」というとらえ方と、「大人になっていない子供」である衆生と、すでに「大人になった」状態である仏という、衆生と仏の関係についての理解である。

「仏の子」(二)——「長者窮子の譬喩」　さてつぎに、「譬喩品」につづく、法華経第四章、「信解品」の「長者窮子の譬喩」をみてみよう。この譬喩は法華経の説法にふれた舎利弗以外の長老の声聞たちによって語られる。そして、この譬喩を通して、「仏の子」ということについての、区別の側面が明らかにされていると言えるのである。それは、「仏の子」ということは、「仏の子」のような者ということではなく、仏の実の子を意味するのだということである。「方便品」での説き出し方を記憶されている方は、それは矛盾かすり替えだと思われるかもしれない。しかし、「信解品」の譬喩を読むに至って、読者は、肉身の子というのではない、また別の「実の子」ということがあって不思議はないという心境に至りつくと言えるのではなかろうか。そこが、論理ではなく、感性に訴える法華経の手法なのである。

では、譬喩の内容を概観しよう。この譬喩（大正九、一六中―一七中）では、長者とその子が主役である。子は幼い時に父とはぐれ、孤児同然となる。困窮と流浪の中で成長したかれは、歳月を経てたまたま父である長者の豪邸の門

前に至る。ずっと子を探し求め、子のことを片時も忘れることのない父は、門前に子の面影を見出すのだが、父の記憶すらない子は、その家のあまりの威勢に驚き、難の及ぶのを恐れて門前から立去ろうとする。長者が使用人につれ戻させようとすると、子は不安が的中したとばかり悶絶して倒れてしまう。

そこで、長者は子の心に応じた方便を設ける。下働きの雇い人に命じてかれを勧誘させ、便所掃除人として使うことにしたのである。

かくして、長者は使用人となったかれに次第に近づき、段々と重く用いて、二十年の歳月ののちには全ての財産をとりしきらせるところまでになる。もっとも、そうして長者から「実の父のように思ってくれ」と言われていても、かれの意識は使用人のそれでしかなかった。

ところが、長者はおのれの死期が近づいたことを感じるに至って、有力者を招待した席でかれが実は本当の子であることを公表する。かれはそこで、はじめて自分のなんたるかを喜びをもって知ったのである。

以上が譬喩の概要である。譬喩を語った仏弟子たちは、そしてつぎのように言う。

我等は皆な「仏の子」に似たり、如来常に我等を為れ子なりと説きたまえり、……而も、我等真に是れ「仏の子」なりと知らず。(大正九、一七中―下)

この譬喩は、親子の関係という、もっとも卑近な事柄をテーマに、親子のような間柄ということと本当の親子ということとは、事実においても当事者の意識についてもまったく異なるという当然のことを読む者にあらためて想起させる。そのうえで、「仏の子」ということも、同じように、仏の子のようなものだと言っているのではなく、仏の本当の子供だということなのだと、譬喩をふまえて訴えてくる。

仏の本当の子であって、仏の子のような立場だと言っているのではない。このように説かれることは、少なくとも

仏に何らかの価値を意識する者にたいしては、その感性に強烈に訴える力をもつと言えるのではなかろうか。

「譬喩品」の「三界火宅の譬喩」では、分別ある大人にたいして「幼さ」が描かれたのにたいし、同じ「子供」ということでも、ここでは「親子の間柄での子供」という意味で、「仏の子」としての自覚が読む者に深く宿されると言えるのであろう。

「仏の子」の成仏——授記　さて、二つの譬喩を通して、今一つ注目すべき点は、「子供は成長するものだ」という側面を読む者が譬喩を通して感じとるように組み立てられていることである。「譬喩品」における「幼い」ゆえにということは、そのまま成長すればそこから抜け出せるという感覚を併せもつものであり、「信解品」の、すぐに真実を納得できなくとも、永年訓育すれば可能であるという譬喩の組立てもまた、しかりである。「仏の子」とはいずれ仏になる存在として説かれているのであって、キリスト教で言われる、創造されたものに対して創造したものを「父なる神」ととらえる発想とは、まったく異なったものなのである。

悉有仏性はのちに大乗で広く説かれる思想であるが、法華経にその言葉自体はない。しかし、以上に見たように仏と断絶のない自分の存在を、読む者の感性に訴える形で、しかも平明に自覚させる法華経の姿勢は、個人の尊重が身についた今日の大衆に、受け入れ易い特徴をもつと言えるのではなかろうか。

さて、「仏の子」という発想は第一一章「見宝塔品」で、

諸の「仏の子」等よ　誰か能く法を護るや。（大正九、三四上）

能く来世に於て　此の経を読み持たば　是れ真の「仏の子」にして　淳善の地に住するなり。（同、三四中）

と説かれ、さらに第一六章（または一五章）「如来寿量品」では、久遠の仏が狂子たる衆生を治せんとする父であると

し、経の最終段階での嘱累、付嘱へと展開していく。

ところで、「譬喩品」では「仏の子」の発想につづいて、舎利弗が将来、仏になるという、具体的な予言が釈尊によってなされている。いわゆる「授記」である。「仏の子」は成長の過程を経て、将来こんな大人になるというわけである。授記[24]は舎利弗につづいて「信解品」では迦葉など四人の声聞の長老に語られ、第九章「授学無学人記品」で阿難、羅睺羅と学無学の二千人まで声聞に授けられていく。

ところが、第一〇章「法師品」になると、明らかに経の内容に変化が見られる。たとえば、この章からは、それまで歴史上の仏弟子たちが仏の説法の直接の聞き役であったものが、代って薬王菩薩という菩薩が突然聞き役として登場する。そして、授記に関しても、この章に至って大きく仏説は展開する。

咸く仏前に於て妙法華経の一偈・一句を聞いて、乃至一念も随喜せん者には我れ皆な記を与え授く。当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし。(大正九、三〇下)

歴史上の仏弟子たちへの授記は、読む者にとって布石の役割りに変り、仏前の聞法し一念でも随喜する者全てに、成仏の記を授けるのが仏の真意であったのだということになる。ところが、経に説かれるところは、さらに発展する。

又た如来の滅度の後に、若し人有りて妙法華経の乃至一偈・一句を聞いて一念も随喜せん者には、我れ亦た阿耨多羅三藐三菩提の記を与え授く。(同)

こう説かれるに至って、仏説は滅後に経を読む者に、「仏はわれわれ自身にこのことを語りかけているのだ」という意識をもたさずにはおかないものとなる。

「法師品」以降では、菩薩思想に大きな展開が見られ、伝統的にもまた近年の成立史的研究をふまえても、ここに法華経の菩薩思想の中心があると論じられる場合が多い。しかし、法華経が理性よりも感性に訴える手法をとる古典

であることを忘れてはならない。菩薩思想ないし実践についての仏説も、それが説かれる意図とそのもたらす効果の両面で、経の前半に布石がうたれ、これが大きな意味をもつことを、研究者は見落すべきでないと、筆者は考えるのである。

四　菩薩は「法師」たれ

「法師」と「法師品」　「法師品」[25]は仏滅後の宗教実践を直接訴える章である。法華経の求める菩薩のあり方の基調が明らかにされている。そこで、その概要を述べることとする。（大正九、三〇中―三一中）

この品では、声聞に代って「薬王菩薩に因せて八万の大士に」[26]（大正九、三〇中）仏が話し始められる。

> 薬王よ、汝は是の大衆の中の無量の諸天・竜王・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽、人と非人、及び比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の声聞を求むる者、辟支仏を求むる者、仏道を求むる者を見るや。（大正九、三〇中―下）

そして、「是の如き等の類」[27]（大正九、三〇下）、すなわち、仏前のあらゆる生きもの、さらに声聞・縁覚乗を求めている人であっても、前述「聞妙法華経一偈一句乃至一念随喜」の者なら、授記しよう、仏果を得るであろうと語られる。

さて、ここで仏説は仏滅後のことに及んでいく。「又た如来の滅度の後に、若し人有りて……」（同）同じく法華経の一偈一句を聞いて一念でも随喜する者には、成仏の予言がなされる。仏滅後のだれが、という点では、諸天等や三乗をあげた仏前の場合と異なり、「若し人ありて」と一般的な呼び方になった。

経はつづけて、仏滅後の授記されるべき者について、同じく「人有りて」と述べそれから呼び変えて「善男子・善女人にして」[28]として、一念の随喜にとどまらず、そこからつぎの行為に入っていく者をあげる。すなわち法華経の一句でも「受持[29]・読・誦・解説・書写」（大正九、三〇下）し、「此の経巻を仏の如くに敬い視て」（同）種々の供養、すなわち「華・香・瓔珞・抹香・塗香・焼香・繒蓋・幢幡・衣服・伎楽」（同）で供養し、合掌恭敬することをあげている。

ここで、滅後に授記されるべき者としてまず説かれる一念も随喜する者と、つぎの受持読誦等の行為に入っていく者との関係は経文で必ずしも明確に述べられてはいない。後者が授記の条件であり、受持読誦等の行為に入っていってはじめて授記に価するという主旨にとれるかもしれない[30]。また、後者が前者の必然の帰結であり、一念でも随喜した者は受持読誦等するに至るともとれよう。さらに両者を並列的に説かれたものととることも可能かもしれない。このようなさい、部分のみの論究からは結論は得られない。経全体の説かんとするところをどうとらえるかによって、理解の差が生まれると思う。

筆者としては前者が法華経の説く基本的な態度であり、一方で後者を要請し奨揚するところに法華経の意図があると思う。

ともかく、仏説はこの受持読誦等の修行に入っていく者について、展開していく。すなわち、かかる修行に入っていく者は、

> 応に如来の供養を以て、而して之を供養すべきもの（大正九、三〇下）

であるとし、

> 大菩薩（同）
> 阿耨多羅三藐三菩提を成就するも、衆生を哀愍するをもって、願って此の間に生まれ、広く妙法華経を演べ分別

する。（同）

自ら清浄なる業の報を捨てて、我が滅度の後に於て、衆生を愍むが故に、悪世に生まれて広く此の経を演ぶるなり。（同）

などと述べられるのである。そして、

若し是の善男子・善女人にして、我が滅度の後に能く竊かに、一人の為にも法華経の乃至一句を説かば、当に知るべし、是の人は則ち如来の使、如来の所遣にして、如来の事を行ずるなり。（同）

と、かれらの修行は位置づけられる。この品では、説示が進むにつれ、そこに説かれる宗教実践を行なう者の呼び方にも、説示される内容に伴った変化が見られ、この段階では「人」「善男子・善女人」で始まったものが、

在家・出家の「法華経を読誦する者」（dharma-bhāṇaka）（大正九、三一上）

と呼ばれている。

「法師」の称讃　さて、この「法華経を読誦する者」は、

仏の荘厳を以て、而して自ずから荘厳され、則ち如来の肩に荷担せらるる（大正九、三一上）

ものとされる。そして、この段になると、そのかれらにたいして「華・香・瓔珞・抹香・塗香・焼香・繒蓋・幢幡・衣服・餚饍、諸の伎楽を作すこと、人中の上供」（同）で供養せよと説かれ、「一心に合掌し恭敬し供養し尊重し讃歎せよ」（同）と説かれている。読者はこの品前段で説かれた「この経巻を仏の如くに敬い視て」なすべき種々の供養と、この内容、表現がほとんど共通であることに気づかれるであろう。ともかく、経はその理由を、

是の人、歓喜して法を説くとき、須臾も之を聞かば、即ち阿耨多羅三藐三菩提を究竟することを得るが故なり。

（大正九、三一上）

と説いている。すなわち仏滅後の「人」ないし「善男子・善女人」が受持・読・誦・解説・書写し、経巻を仏のごとくに敬い視て、種々の供養をもしてゆくとき、かれらは「如来の事を行ずる」者となり、そのかれらの解説に須臾もふれる者には、また仏に成る道が約束されるという展開である。以上が最初の散文の部分の要旨であるが、そこには仏滅後における「仏」と「経」と「人」との関係が、人間の行為を軸として、動的に説明されていると言えるのではなかろうか。

つづく詩の部分には、主として「法華経を受持する者」を供養すべきことが説かれるのであるが、そこでかれらは「説法者」(dharma-bhāṇaka 法師) とも呼びかえられている。「法華経を受持する者」は、「仏に遣わされた」ものであり、釈尊が遣わして「如来の事を行ぜしめる」ものであり、仏滅後の悪世にその解説を須臾も聞くことができれば「大利」を得るのであって、「合掌し礼敬すること　世尊を供養するが如くにせよ」（大正九、三一上）と説かれる。散文につづいて、仏滅後における「説法者」の役割が明確にされ、強調されていると言えよう。

なお、その中で、「説法者」は「仏の子」とも呼び換えられているのである。

さて、第二の散文の部分では、仏滅後の状況が「怨嫉多し」とし、

如来の滅後に、其れ能く書持し読み誦し供養し他人の為に説かん者には、如来は則ち為に衣を以て之を覆い、又た、他方の現に在る諸仏に護念せられる所と為らん。（大正九、三一中）

と、諸仏の守護を説いて、またかかる者は「信力、願力、善根の力」によって、

如来と共に宿り、則ち如来の手にて其の頭を摩でらるるなり。（同）

と述べている。

さて、どのような所でも解説・読誦等が行なわれる所、すなわち経巻所住の処には七宝の塔が建立されるべきなのであると（同）。しかし、舎利を安置する必要はない。なぜなら、経巻所住の処とは「如来の全身」[31]（同）がある所だからであると。

たとえ、在家・出家の菩薩道を行ずる人びとでも、この法華経を聞くことを得て、信解し受持してはじめて阿耨多羅三藐三菩提に近づくことができるのだと（大正九、三一下）。

若し菩薩有りて、是の法華経を聞き、驚疑し怖畏せば、当に知るべし、是れを新発意の菩薩と為すと。（同）

最後に、仏滅後にこの経を説く者の心構えを述べて、この散文の部分は終わっている。

是の善男子・善女人は如来の室に入り、如来の衣を著、如来の座に坐して、爾して乃ち応に四衆の為に広く斯の経を説くべし。如来の室とは一切衆生の中の大慈悲心、是れなり。如来の衣とは、柔和忍辱の心、是れなり。如来の座とは、一切の法の空なること、是れなり。是の中に安住して、然して後に懈怠せざる心を以て、諸の菩薩及び四衆の為に、広く是の法華経を説くべし。（同）

続く第二の詩の部分では、上記散文の内容を繰り返すほか、「法師」に刀・杖・瓦・石の難がふりかかる等のことを述べて、そのようなとき、仏を念じて忍べば仏も変化（へんげ）のものを遣わすなどによって護ることを説いている。そして、最後の部分で、

若し法師に親近せば速かに菩薩の道を得ん（大正九、三二中）

と言うのである。以上が「法師品」の概要である。

「法師」と「菩薩」、「僧」[32]

さて、この章で、「法華経を読誦する者」、すなわち「説法者」「法師」（サンスクリット

では、全て dharma-bhāṇaka）たることが奨励、奨揚されていることは明らかだろう。このことは、章全体の論旨から全てうかがえるところであるが、とくに菩薩というもののとらえ方に明確に現われている。すなわち、法華経を受持・読・誦・解説する「法師」は「大菩薩」であるとされる一方で、たとえ菩薩道を歩む者でも、すなわち一般的には菩薩と呼ばれる者であっても、法師の解説にふれえて、はじめて法華経の立場では「新発意の菩薩」となるのだと言うのである。

説法者・法師について、経はさまざまな角度から、仏滅後の仏の代行者としての自覚をせまり、またかれらにたいしてそのような認識をもつことを、他の人に求めている。

この論旨は、法華経に特有の選良意識とも映り、またそのように理解される例もある。しかし、筆者は、この点では法華経を含めた大乗仏教の成立史を念頭においた理解が必要だと考える。

原始仏教から部派・小乗への流れの中では、釈尊入滅後の仏教の現実的実体は「僧伽」（saṃgha 教団）であった。比丘、比丘尼、すなわち仏教の僧・尼は両部僧伽、つまり比丘の僧伽か比丘尼の僧伽の一員たることで、そのあり方が定まった。優婆塞、優婆夷、すなわち在家信者は、この僧伽の一員たる比丘・比丘尼に教導されることで仏教にふれえたのである。すなわち、現実的には全ての立場の人びとが、形は違っても僧伽によってはじめて、仏教にふれることができたのである。そこに三宝のひとつとして、僧宝があげられる意味があると言えよう。

一方、法華経の立場が一仏乗であることは「方便品」に明らかであるが、その現実的体現者は「法師」であった。菩薩は広く大乗仏教一般に通じた修行者の呼称であるが、「法師品」では菩薩は法師たれと説くのであるから、法師が法華経の立場での修行者、仏の教えの具現者ということである。「如来を供養するように法師を供養せよ」「法師は如来の事を行ずる者である」「法師は如来の室に入り云々の心構えが必要である」、こう法華経が仏と法師の関係を積

極的に説くのは、一仏乗を説く法華経としては当然の言及と理解すべきである。僧伽を現実的媒介とした仏教とは別のところに、その現実基盤を置いた法華経成立期の実態をふまえれば、帰依僧に代る現実的媒介者にたいしての意義づけは、必要不可欠のことであった。

「この経が説かれる所、すなわち経巻所住の処には、「如来の全身」があるのであって、七宝塔が建立されるべきであり、また、舎利安置の必要はない」という教えは、法師とその活動こそが一仏乗の具現であるということを強調するものである。ただし、この点についても成立史をふまえた理解を述べておく必要があるだろう。

平川博士が、大乗仏教運動の源流が仏塔信仰にあることを論じられたのは、昭和三十年代であったが、これは、もはや日本の学界の定説となったと言えるだろう。「法師の解説するところ、そこには七宝塔が建立されるべきなのであって、また、そこには仏の全身が存するのだから舎利を改めて安置する必要はない」と説くことは、法師とその手中にある経巻が唯一の仏の媒介であるとする法華経が、大乗運動の基盤である仏塔信仰を止揚する姿勢を示すものである。現実的には、仏塔への信仰を法師の宗教実践に向けさせようとするものである。(33)

以上、法華経が、その説く法の具現者として位置づけている菩薩のあり方は「法師」であり、法華経の教えが現実に現われるのは、法師の宗教実践を通してであると言える。

「法師」の理念　しかし、法華経は「法師」を一定の固定した人間群として、限定して考えているのではないことを忘れてはなるまい。改めて、「法師品」に説かれる実践者を考えてみよう。まず「若し人有りて」すなわち「ある人が」と説き出し、「善男子・善女人」とも呼び換えて、かれらが一念の随喜にとどまらず、受持・読・誦・解説等の実践に入っていく段では、「大菩薩」であり「在家・出家の法華経を読誦する者」すなわち「説法者・法師」であ

るとされる。

ところで、その法師の説く法にふれえた者は阿耨多羅三藐三菩提を究竟することができ、一方、菩薩道を行ずる人でも、この経を聞くことを得て、はじめて新発意の菩薩たりうるとされる。そして最終的に「法師に親近せば速かに菩薩の道を得」ると述べられる。

これは要するに、法師の宗教実践を介して、宗教実践者の無限の拡大を期待する思想である。法師の実践にふれた者が、また新たな実践者、法師となっていく、少なくともその理念が説かれていると言えるであろう。

しかも、「善男子・善女人」と呼びかける姿勢は、男女の差別をも脱した立場を積極的に示している。さらに、一般大衆に広く呼びかける意図をも効果的に示している。(34) 一方で、経文中に「在家・出家の」と特筆することは、法華経にもとづく宗教実践に関わっては、このような基本的生活条件の選択にもとらわれない姿勢を、積極的に明記しているものと見ることができるのである。

五　附　記

「法師品」以降の実践思想　法華経の説く宗教実践、菩薩思想について、本稿でいちおうその骨子を示しえたと、筆者は考えている。しかし、「法師品」以降にも宗教実践に関わる説示は展開していく。菩薩思想として注目すべきものも多い。そこで、講座の性格を考え、読者の参考に供すために、以下、本稿の観点から特筆すべき点のみを示すこととしよう。

「**見宝塔品**」最後の詩の部分で、法師としての修行のむずかしいことと、その功徳を説き、「法師品」におけるこの面での説示をさらに敷衍。

「**提婆達多品**」提婆達多（Devadatta）への授記[35]を説き、全ての者が救われるというこの経の姿勢をさらに徹底させる。また、竜女成仏[36]の話を説いて女性にたいする従来の偏見に対抗する。

「**勧持品**」仏滅後の悪世の状況をより具体的に説き、対する法華菩薩の決意を示し、読む者の自覚をうながす。また、この章で釈尊の養母摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī）と仏子羅睺羅の母耶輸陀羅（Yaśodharā）、ならびに彼女らの眷属である比丘尼たちへの授記を説く。これまた、女性にたいする平等思想の積極的表現と言えよう。

「**安楽行品**」「勧持品」を承けて、滅後に受持・読・誦・解説する者の現実的行動規範を説く[37]。

「**従地涌出品**」地より無数の菩薩が出現する。仏前でのこの超自然的な逸話は、「如来寿量品」で仏寿無量を説くきっかけとなる。しかし、この逸話が宗教実践を感性の面から鼓舞する効果は大きい。法師の解説にふれた者が法師への道を歩くというだけでなく、遠い過去から釈尊が引導された無数の菩薩が、出番を待っている。それは明日、会う人かもしれない、といった期待に拡がりうるものをもつ。

「**如来寿量品**」田村芳朗博士が菩薩思想の観点から論究しておられる。

また注意されねばならないことは、寿量品における永遠性の明かしかたである。それは、「久しい以前に成仏した如来は、寿命無量（アパリミタ・アーユス aparimita āyus）であって、常に住する」と説きつつ、そのあとで「わたしには、いまなおかつての菩薩行は成しとげられていず、寿命の量もまた満たされていない」とことわるように、かぎりなく絶えることのない菩薩行をとおして、仏の永遠を証明していることである。これは、かぎりない現実実践の中に永遠の生命が脈動することをいったものである[38]。

「分別功徳品」「随喜功徳品」「法師功徳品」では一仏乗と久遠の仏寿の信解[39]に立脚した菩薩行の功徳が説かれる。その中で「分別功徳品」では波羅蜜行との比較を詳説する[40]。「随喜功徳品」には解説の「展転して第五十に至る」（大正九、四六下）功徳という発想が示される。「法師功徳品」では、眼・耳・鼻・舌・身・意、すなわち六根の功徳を問題とし、「父母所生の眼」[41]（大正九、四七下）、耳等でしかも清浄を得ること、「六根清浄」が説かれる。

「常不軽菩薩品」[42]前品を承けて「六根清浄」を得ることをテーマに、釈尊の前生物語の形で、常不軽菩薩の人びとに「我、汝を軽しめず」（大正九、五〇下、五一中）と呼びかける修行が語られる。筆者はこの話に法華経の説く受持・読・誦・解説等の修行のあり方の、真意を見るのである。

「如来神力品」[43]「嘱累品」[44]では、付嘱が説かれる。仏より菩薩たちに流布を託するのである。

汝等、応当に一心に此の法を流布して、広く増益せしむべし。（大正九、五二下）

法華経の説く宗教実践、菩薩の思想は、ここに至りついて完了すると言えるであろう。

「薬王菩薩本事品」[45]以下では、「妙音菩薩品」「観世音菩薩普門品」（観音経）に見られる、妙音、観世音菩薩がさまざまな者の姿となって人びとを救っていくという発想を特筆すべきであろう。この思想は、裏返せば、どのような人でも、われわれにとって妙音となり、観世音となるということである。さらに転じて考えれば、自分自身がまた、だれかの妙音であり、観世音たりうるということだと、筆者は受けとっている。

（1）田村芳朗博士は「法華原典の全体をとおして見るときは、菩薩行を強調した第二類に『法華経』の中心部がある」（『法華経』中公新書、四八頁）という立場を示される。
苅谷定彦博士は、「大乗教団としての法華者団」（日本仏教学会編『仏教教団の諸問題』一九七四年）に、法華経の標榜する教

法の実践を行なう集団を、経典成立の背景として想起するとすれば、「序品」から「如来神力品」までを統一的に問題とすべきであるという立場で、論究されている。

(2) 読者の便を考え、本稿では羅什訳『妙法蓮華経』によって記述を進める。ただし原語を問題とするとき、サンスクリット本の内容が異なるときなど、サンスクリット本を紹介すべきときは、適宜、これを示すことにする。

(3) 「方便品」を中心に法華経が「一仏乗」を説くことについては、平川彰博士が「法華経における「一乗」の意味」(金倉圓照編『法華経の成立と展開』平楽寺書店、一九七〇年)で、

この「仏乗」とは、「仏陀の教え」であるから仏乗であるのではなく、「仏になる教え」であるから、仏乗であると理解すべきである。

と論じておられる。

なお、「仏乗は「仏智」をさす」という説もある。勝呂信静「法華経の一乗思想」、中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』一九七三年。

また、一仏乗、菩薩乗といった法華経の主張については、藤田宏達「一乗と三乗」、横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九年、参照。

(4) 「開三顕一の背景とその形成」、中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』平楽寺書店、一九八〇年。

(5) 平川博士も前記「法華経における「一乗」の意味」ですでにこの点を論述されている。本論文では、その典拠をあげ明解に論証された。

(6) 横超慧日博士も『法華経序説』(法蔵館、一九六二年)の「一〇万善成仏」(三六頁)で、この詩の部分に注目し詳説された。

(7) 「皆已成仏道」te sarvi bodhāya abhūsi lābhinaḥ. (vs. 76: *WT* 46.24; *KN* 49.14 bodhiya)

(8) 六波羅蜜については、「分別功徳品」の説示が法華経の態度を明確にしている。拙稿「法華経にみられる戒律的要素」『印度学仏教学研究』一六―二、一九六八年。

(9) 仏塔信仰が大乗の源流にあることは、平川彰博士が宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』(三省堂、一九五四年)以来、一連の論文で究明され、『初期大乗仏教の研究』(春秋社、一九六八年)にこれが集約されている。

仏塔信仰と法華経の関わりについては、
塚本啓祥「インドにおける仏塔信仰と法華経の交渉」、野村耀昌編『法華経信仰の諸形態』平楽寺書店、一九七六年
参照。博士は、この点に関する従前よりの主な論文
布施浩岳『法華経成立史』一九三四年
紀野一義『法華経の探求』一九六二年
平川　彰『初期大乗仏教の研究』一九六八年
高田　修『僧院と仏塔』一九六八年
をふまえ、法華経諸本の記事と碑銘に現われる記述から、この問題を詳細に論じておられる。

(10) ここで dhātu, stūpa, bimba 等が具体的な供養の対象となり、その供養が成仏の因と説かれることは、三友量順氏も「大乗仏教における供仏」（玉城康四郎博士還暦記念論集『仏の研究』春秋社、一九七七年）で論究されている。なお、三友氏は同論文で、「方便品」散文での仏智見の開示悟入が仏出世の目的とする教えを承けて、「譬喩品」の詩句第九二で「一切衆生所応称讃供養礼拝」とある、その主語が「仏の智慧 jñāna」である点を指摘しておられる。

(11) 注(14)参照。対立する菩薩乗、大乗については望月良晃「法華経における誹謗者の系譜」金倉圓照編『法華経の成立と展開』、参照。

(12) 羅什はこの句をつぎのように訳した。
若し法を聞くこと有らん者は　一として成仏せざる無し　諸仏は、本、誓願するに「我が行ぜし所の仏道は　普く衆生をして　亦た同じく此の道を得せ令めんと欲す」と。（大正九、九中）
なお、静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑、一九七四年、二三八頁、参照。

(13) tathāgatatva は仏性 buddha-dhātu とは異なるが、平川博士は前引「法華経における「一乗」の意味」で、「方便品の内容と譬喩品以下の授記が「仏性」の理念を述べるものである」と論じておられる。また、本論文では「これを「仏性」と理解する学者もある」（長尾雅人「一乗・三乗の論議をめぐって」塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』）と言及される。

(14) 近年、「常不軽菩薩品」の内容を、法華経の説く菩薩行のあり方の典型と見る学者が多い。筆者も同意見であるが、「方便

品」のこの思想が「常不軽菩薩品」の物語の基盤となっている意義は重要である。ただし、横超慧日『法華思想』一三七頁、は異なる。

(15) 仏性について、平川博士はつぎのように言われる。

仏性思想は、法華経の時代にはまったく新思想であったであろう。しかも「悉有仏性」の思想は、理解の仕方によっては、かなり危険思想となりうる。中国において羅什門下の道生が「一闡提成仏」を唱えて、同門から擯斥せられたことは有名である。法華経の中には、三乗すべてが成仏しうることがくり返し説かれている。そして方便品にはすでに見た如く、仏塔を供養したり、仏像を供養したり、童子がたわむれに砂をあつめて、仏塔をつくっただけでも、あるいは南無仏ととなえただけでも成仏すると言うている。これらはすべて在家者の修行方法である。声聞乗に出家して、きびしい戒律を守っている人びとや、菩薩乗に発趣してきびしい六波羅蜜の修行をしている人びとにとっては、仏塔供養などは、おそらく修行の部類には入らなかったであろう。したがって彼等にとっては法華経で言うような人びとが成仏できると説くことは、正しい仏教の修行を否定することと受けとられたであろう。したがって法華経を説く人びとは、伝統的な声聞乗の人びとからも排斥されたであろうが、同時に菩薩乗に発心した大乗の人びと、伝統的な大乗の人びとからも排斥されたと考えられる。勧持品に「濁世の悪比丘は、仏の方便、随宜所説の法を知らずして、悪口し、顰蹙し、数しば擯出せられ、塔寺を遠離せられん。是の如き等の衆悪をも、仏の告勅を念ずるが故に、皆まさに是の事を忍すべし」と述べているが、このような迫害をおこした者は、部派仏教の比丘たちだけと限ることはできない。大乗仏教の中からも、迫害者が出たと考えてよいであろう。このような迫害があったことと、法華経が秘説であったこととは連関があったと考えられるのであり、その根底には、「法華経が新思想であった」ことがあると思うのである。そしてこの新思想は「仏性」の思想であったと考えたい。(前掲「法華経における「一乗」の意味」五九九頁)

(16) 法華経に現われる、その信奉者の呼び名については、拙稿「法華経興期の担い手――そのサンスクリット呼称と羅什訳語――」坂本幸男編『法華経の中国的展開』平楽寺書店、一九七二年、参照。

(17) 「仏の子」というサンスクリットは、このほか、sugatasya putra, loka-nāthāna aurasa, jin'atmaja, buddha-suta 等とさまざまに表現され一定しない。前掲拙稿「法華経興期の担い手」参照。「仏の子」は思想であり、後述 dharma-bhāṇaka のよ

うに人間の現実的状態を呼ぶ言葉ではなかった。

(18) adyāhaṃ bhagavan bhagavataḥ putro jyeṣṭha auraso mukhato jāto dharmajo dharmanirmito dharmadāyādo dharma=nirvṛttaḥ, (*WT* 60. 2-4; *KN* 61.2...auraso sukhato jāto...) (世尊よ、今日、私は仏の子、嫡男、実子、口より生れた者、法より生れた者、法の化身、法の相続者、法より現われ出た者なのです)

なお、「従法化生」は、法化より生じ、と読むのが一般的。

(19) 「仏の子」については、上田本昌博士が昭和三七年に論文を発表されている。「法華経に現れた仏子について」『印度学仏教学研究』一〇—二、一九六二年。

(20) 上田博士は前掲論文で、「見宝塔品」に至り「能く来世に於て　此の経を読み持つは　是れ真に仏の子にして　淳善の地に住するなり」(大正九、三四中)と説かれることをあげ、一切衆生悉是仏子の立場をとりながら、受持即仏子が法華経の説く仏子の「最も望ましいスタイル」であると述べておられる。

(21) 「方便品」では、舎利弗が説法を三請する中で、「我は為、仏の長子なり (ahaṃ tvaṁ.....jyeṣṭhaputraḥ, *KN* 38.2)」(大正九、六下)と述べる。また、「此の諸の仏の子 (buddha-putraḥ, *KN* 46.3) の為に、是の大乗経を説く」(同、八上)とか「仏の子 (buddha-putro, *KN* 48.12) は道を行じ已って来世に作仏することを得ん」(同、八中)という表現も出てくる。これらが布石となり、「譬喩品」の舎利弗の発言を浮きたたせる。

(22) 「授学無学人記品」、「我為太子時　羅睺為長子 (jyeṣṭha-putro, *KN* 220.10)」(大正九、三〇上)等。

(23) 高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、四三八頁。高崎博士は「仏の子」に注目され、法華経の構成上重要な意味をもつ「譬喩品」での舎利弗の発言が、釈種子 Sakyaputtiya たることを誇って述べた、伝統にそった定型的表現であることを論じられ、「それを改めて、この一乗の真実法を聴いて初めて、〈仏子〉となったと語らせるところに、『法華経』の立場、主張の核心を読みとる」と述べられる。

(24) 田賀龍彦「法華経を中心とした授記の研究」『大崎学報』一一三／一一四号、一九六一年。同「インド仏教における授記思想の展開——二乗の授記に関連して——」、坂本幸男編『法華経の思想と文化』所収。後者は法華経に説かれる授記の客観的研究。

(25) 「法師品」について、田村芳朗博士は「法華経における菩薩精神」(西義雄編『大乗菩薩道の研究』大東出版社、一九七七年)、でつぎのように言われる。

法師品第十から嘱累品第二十一までは、菩薩精神の高揚、菩薩運動の推進を主旨とするものであり、……この菩薩道の強調が法華経の究極目的であったことを感じさせる。

また、苅谷定彦「法華経修行道の構造——法師品の研究——」『日本仏教学会年報』四五、一九八〇年、注38参照。

なお、横超慧日博士は「この品以下は、法華経の中ではがんらいの中心課題からいって第二次的性格のもの」とされる(『法華思想』平楽寺書店、一九六九年、八八頁)。

「法師」について、これが大乗特有の存在であることをはじめて指摘したのは、

静谷正雄「法師 dharma-bhāṇaka について」『印度学仏教学研究』三—一、一九五四年

である。さらに、

静谷正雄「大乗教団の成立について(上)」『仏教史学』一三—三、一九六七年

はその詳論である。また、氏は

静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』百華苑、一九七四年

のとくに第六章第一節、第三節の一、で「法師」について論究しておられる。また、

塚本啓祥「インド社会と法華経の交渉——dharma-bhāṇaka に関連して——」、坂本幸男編『法華経の思想と文化』

塚本博士は、この中で dharma-kathika など、部派における統法者の区分と呼称、パーリ、サンスクリット文献、碑文に見られる bhāṇaka を検討され、法華経における dharma-bhāṇaka、法師と法供養、「法師品」形成の背景を論じ、

bhāṇaka を、大乗経典に至って菩薩と名づけ、正法の担い手たらしめんとしたところは、大乗仏教の源流を部派時代の bhāṇaka に求めしめる一つの証跡を与えないでもない。

と述べておられる。

なお、富楼那を dharma-kathika とする点は、拙稿「野に仏塔を創る人々」(金倉圓照編『法華経の成立と展開』)注(9)に論じた。

(26) サンスクリット本は「薬王（Bhaiṣajyarāja）菩薩摩訶薩をはじめとする八万の菩薩に」（*KN* 224.1）とある。羅什訳の「因薬王菩薩」については、塚本博士が『正法華経』品初の挿入部分との関係で注目しておられる（前掲「インド社会と法華経の交渉」、六一頁）。

(27) サンスクリット本では「菩薩」（*KN* 224.5）。苅谷博士は前掲「法華経修行道の構造」の中でこの点について「それら（法華経聴聞者）は全てぼさつである」という一句は、漢訳の『正法華』にも『妙法華』にも訳出されておらず、その故もあってかこれまで全く見過ごされてきたように思われる」と注目され、「それは凡そこの法華経という法門を聴聞し信受するものは全てぼさつであるということを表明したもの」と指摘しておられる。田賀龍彦博士も『授記思想の源流と展開』（平楽寺書店、一九七四年）二一四、五頁で、同様にこの点に注目され、「法師品にいう菩薩は、『法華経』の一偈一句を聞いて一念随喜する者全部を意味しているから、法譬因の三周説法における二乗授記説よりも大きく展開したことを知る」と論じておられる。

(28) 苅谷博士は前掲論文で「法華経の主眼は、……この法華経がインドの仏教歴史上に登場した現実の時点である〈仏滅後〉の一般大衆、即ち「善男子・善女人」と呼びかけられているものたちにある」とし、「序品」から「法師品」冒頭の仏在世時の仏前の衆にたいする授記までが序論であり、ここからが法華経の本論であると論じられる。

(29) 苅谷博士は前掲論文で、受持 dhārayati を「憶持」と訳すべきであると論じられる。三友量順「法華経に於ける受持について」『印度学仏教学研究』二四―一、一九七五年は受持について、広く論究されている。なお、塩田義遜「法華経の行法に就て」（『日本仏教学協会年報』一〇、一九三八年）は法華経の受持等を客観的に論じる。

(30) 塚本博士は前掲論文で、受持読誦等をするであろう人びとが「この授記をうけるに価するもの」としておられる。塩田義遜博士は前掲論文で「弟子門には随喜、師門には五種を説くと見るべきである」と論じられる。望月海淑博士の「受持について」（『捜神』四三、一九七一年）は、「分別功徳品」の一念信解と合せて、一念随喜と受持等との関わりを論じられたものである。

(31) *KN* 231. 10-11.「全体の遺骨」(岩本訳)、「完全な遺身(全身)」(松濤訳)。

(32) 前引拙稿「野に仏塔を創る人々」参照。

(33) 注(9)参照。

(34) 平川彰「初期大乗仏教の支持者としての善男子・善女人」『干潟博士古稀記念論文集』一九六四年(『初期大乗仏教の研究』第三章第四節「善男子善女人」に再録)。静谷正雄「大乗教団の成立について(上)」前掲。同『初期大乗仏教の成立過程』第六章第三節の一、参照。

なお、金倉圓照博士も「インド教と法華経の関係」(野村耀昌編『法華経信仰の諸形態』)で「善男子は善女人と共に通常在家の仏教信者をあらわし、菩薩とは一般に区別せられている。それがここで同一視せられるのは、注意せられてよい」と論じられる。在家については、本章一〇九頁および注(28)(32)参照。また女性については、平川博士前掲論文および『初期大乗仏教の研究』第三章第五節「女性の菩薩の在り方」、静谷博士前掲論文、本章附記、等参照。

(35) 提婆達多への授記については、田賀龍彦『授記思想の源流と展開』平楽寺書店、一九七四年、参照。田賀博士は「原始経典において、五逆罪を犯し、堕地獄の記別を与えられ、後に成辟支仏の記別を与えられた提婆が、本経においては授記をえているところにその特色が存する」(二一五頁)とし、さらに「提婆達多授記の背景」(二二七頁)を論じられる。

(36) 竜女成仏については、田賀龍彦「法華論における授記の研究——女人授記作仏について——」、坂本幸男編『法華経の中国的展開』、第八章第二節。横超慧日『法華思想』九五頁以下、参照。

(37) 苅谷定彦「法華経安楽行品の「四法」について」『印度学仏教学研究』二〇—二、一九七二年、拙稿「法華経にみられる戒律的要素」『印度学仏教学研究』一六—二、一九六八年。

(38)『法華経』中公新書。なお「法華経における菩薩精神」二四九頁。苅谷定彦博士も同じ理解にたち、この点を論じておられる(「永遠仏について——法華経と浄土経——」『印度学仏教学研究』一九—二、一九七一年)。この部分(*KN* 319.2)の羅什訳(大正九、四二下)には「我れ、本、菩薩道を行じて成ぜし所の寿命は、今も猶、未だ尽きず」とあり、松濤訳(大乗仏典『法華経』中央公論社、一〇九頁)は羅什訳と同趣旨に訳す。

(39) 塚本啓祥「法華経に現われる信」『仏教学』第九・一〇特集号、一九八〇年。塚本博士は、「分別功徳品」について「信順

を確立する手段として「受持読誦」を示している」と論じ、法華経に現われる「信は行によって確立される。また行は受持によって代表されるものであるから、経法の受持が信そのものの実践的表現であるともいえる」と論じておられる。

平川彰、前掲「法華経における一乗の意味」は、「仏性については、理解よりも「信ずること」が要求される。ゆえに方便品には「当さに大信力(adhimukti)を生ずべし」と説き、また「汝等は一心に仏語を信解受持せよ」と説いている。「信」(śraddhā)を強調することは、方便品とならんで如来寿量品の冒頭にも見られるが、「信」は如来蔵思想においても重要視されている」(五八六頁)と述べる。なお五九五頁参照。

(40) サンスクリット本第三〇句にあたる詩に、「善男女等有りて　我れ、寿命を説くを聞き　乃至、一念たりと信ぜば　其の福、彼に過ぎん」(大正九、四五上、KN 336.1.「女にせよ、男にせよ……」)とあるのは、男女の問題で注目できる。

(41) 中村瑞隆「如来蔵と法華経の法身考」、同編『法華経の思想と基盤』一九六頁以下。

(42) 前掲、苅谷定彦「大乗教団としての法華者団」、三。

(43) 苅谷定彦「法華経如来神力品の神力について――梵漢対照――」『印度学仏教学研究』二一―二、一九七三年。

(44) 田賀龍彦「法華経嘱累品について」『大崎学報』一一一号、一九六〇年。また、羅什訳以外は「嘱累品」は経末におかれる点で、羅什訳が古い型であり、「薬王菩薩本事品」以下はのちに附加された章とみるのが一般的だったが、苅谷定彦博士は「法華経「嘱累品」考」(『印度学仏教学研究』二二―一、一九七三年)で異なった説を出された。

(45) この章に説かれる焼身供養は、歴史的にも(横超慧日編『法華思想』五〇九頁)中国で多くの焼身者を出し、ベトナム戦争時の焼身自殺も、ここに思想の源が考えられる。注目すべき点であるが、三友量順氏が前掲「大乗仏教における供仏」で詳論しておられる。

また、この章では女性に関する特徴ある説がみられる。

V 一仏乗の思想

野村 耀昌

一　はじめに

「一仏乗」の課題　法華経は大乗と小乗、すなわち、在家と出家の対立を克服しようとして成立した経典であって、『維摩経』などでは大乗の立場から「敗種永滅」と貶称された二乗、すなわち声聞・縁覚と呼ばれる教徒を救済し、帰一させようとした。古来から「開権顕実」「会三帰一」の思想を開陳し強調した経典であるとされる。したがって法華経は対立を超えた絶対平等の立場を採り、宥和の精神が著しいのがその特徴のひとつとなっている。

しかしながら、同じ「会三帰一」とはいうものの、一仏乗の思想は「一仏乗に於いて、分別して三を説く」のように一即三の向下的な説き方があるとともに、「唯だ一乗法のみ有り、二も無く亦た三も無し」のように三即一の向上的な説き方もされており、さらには、「一乗法」は菩薩乗を指す場合と仏乗を指す場合とがある。したがって法華経を通読すると、この菩薩乗と仏乗とは不二なものであるのか、あるいは各別のものであるのか、といった問題に直面することにもなる。すなわち、古来、論ぜられている「譬喩品」の喩えに説かれているものが三車であるか、四車であるかとの問題がそれである。換言すれば、法華経は声聞・縁覚の二乗を救済し、菩薩乗にして一仏乗なる境界に入らしめるものなのか（三車）、あるいは、声聞・縁覚・菩薩の三乗をして一仏乗に帰入せしめるものなのか（四車）という問題が提起され、論争されてきた。もちろんこの論の根拠は「開三顕一」を説く「方便品」を中心とする思想を開明せんとするのであり、法華経成立史上から言えば、最古の部分に関する解釈上の問題であった。

二　竜樹・世親の解釈

『大智度論』と『法華論』　法華経の成立史については本巻第二章に細述されているゆえ、再説することは避けるが、大乗初期の仏典のひとつとして法華経が編述されるや、まず第一にこれを採りあげたのは竜樹であった。かれの『大智度論』は本来は般若経の註釈書であるが、その中には五十種に近い大乗経典が引用されており、法華経も三十数ヵ所にわたって引用されている。[1] 同書巻第九三を見ると、

> 法華経の中に説くを聞くに、仏の所に於て少しく功徳を作し、乃至戯笑するも、一たび南無仏と称すれば、漸々に必ず当に仏と作るべし、と。又、阿鞞跋致（不退）品の中に退・不退有りと聞くも、〔法華経にては〕又復、声聞の人も皆当に仏と作るべしと聞く。若し爾れば、退有る応らず。法華経の中にては畢定を説くが如し。（大正二五、七一三中）

すなわち、余経では退・不退があると説くが、法華経では「皆当作仏」であり「畢定不退」であると解説されている。また、巻第一〇〇にも、

> 而も法華経の諸経には、阿羅漢も決を受けて仏と作ると説けり。（同、七五四中）

と説かれている。

『大智度論』中には、二乗、三乗の語も随所に散見するが、「三乗」と呼ぶときは、その内容は「声聞・縁覚・仏」であり、「菩薩乗」という語は見られない。すなわち竜樹は般若経をとおして法華経を見ているわけであるが、声聞・

縁覚の小乗教徒も大乗の教説である「仏乗」に帰一されるのが法華経の正意であると解しているのである。ただし「一仏乗」という表現法は用いていない。

ついで世に出た世親には有名な『法華論』がある。これは後魏の菩提流支・曇林共訳『妙法蓮華経憂波提舎』二巻（大正二六、No. 一五一九）として存し、別訳として元魏の勒那摩提・僧朗等訳（大正二六、No. 一五二〇）も存する。これによれば、「方便品」の「尚お二乗無し、何に況んや三有らんや」（大正九、七中）の句を釈して、

二乗無しとは、二乗の得る所の涅槃なく、唯だ如来の、大菩提を証し、究竟して一切の智慧を満足し、大涅槃と名づくるを謂うのみ。諸の声聞・辟支仏等に涅槃の法あるには非ず。唯だ一仏乗の故に。……一乗の体とは、所謂る諸仏如来の平等法身なり。彼の諸の声聞・辟支仏乗は彼の平等法身の体に非ず。因果行観同じからざるを以ての故に。（大正二六、七中―下）

と述べている。すなわち、声聞・縁覚は平等法身という意味では性同であるが、その理を知らず、因果行観の修行の区別について言えば、仏の大涅槃を得ることはできないので、法華一乗に引入せしめるのであると解説されている。すなわち、声聞・縁覚と仏とが対比されており、これは竜樹の考え方と共通する。いわゆる後代の「三車説」的発想である。ただし、ここでは明らかに「一仏乗」の称呼が用いられている。

さらに『法華論』では、同じ「方便品」の羅什訳の「十如是」に該当する文は、『正法華経』と同様「五何法」すなわち、何等法・云何法・何似法・何相法・何体法となっているが、これを釈して、

何等法とは、謂わく、声聞法・辟支仏法・諸仏法の故に。……何体法とは二体無きが故に。二体無きが故にとは、謂わく、無量乗は唯だ一仏乗にして二乗無きが故に。（同、六中）

と述べ、声聞・縁覚・仏が並記され、二乗は一仏乗に帰入されるのであると説かれている。主旨はあくまで声聞・縁

覚の二乗を小乗教徒と見、これを大乗の一仏乗に誘引して仏果を得せしめようとするものであると解している。

三　慧観・道生等の解釈

法華経の訳出——竺法護と鳩摩羅什　法華経は、すでに西晋時代に敦煌菩薩・月氏菩薩と尊称された竺法護（二三一？—三〇八？）によって太康七年（二八六）八月十日、『正法華経』十巻として漢訳され、永熙元年（二九〇）洛陽の白馬寺・東牛寺においてみずからこれを講説し、また翌元康元年（二九一）には長安において書写された旨が『正法華経記』『正法華経後記』（ともに『出三蔵記集』八所収）、『出三蔵記集』二、『歴代三宝紀』三、六、『開元釈教録』二などに記録され、その訳も現存するが（大正九、No. 二六三）、それほど流布せず、『高僧伝』五の竺法曠（三二七—四〇二）の伝に「毎に法華を以て会三の旨と為し、無量寿を浄土の因と為して、常に二部を吟詠す」（大正五〇、三五六下）と記されている程度である。この頃はまだ『妙法蓮華経』訳出以前であるが、かれは『正法華経』の文によって、その中心思想が三乗を会して一乗に帰するものと解していたことは、いちおう明らかである。

しかるに、後秦の弘始八年（四〇六）五月、不世出の名訳家鳩摩羅什が『妙法蓮華経』七巻を訳出するや、その明快流麗な訳文のゆえに大いに流布し、門下の僧融・曇影・道生が競ってその義疏を製した旨が『高僧伝』『法華文句』等に記されている。ただし現存するのは、のち建康の道場寺に住した慧観（四二四—四五三）の『法華宗要序』と、竺道生（三五五—四三四）の『妙法蓮華経疏』二巻のみである。

このうち、『法華宗要序』は『出三蔵記集』八に収められており、これによれば、

是を以て、初めより仏を得るまで、此の経に暨かる。始めには物に応じて津を開く。故に三乗は別に流るるなり。別に流るるものは真に非ざれば、則ち終に期ず会すること有り。会するものは必ず源を同じくす。故にその乗は唯一なり。唯一なるものは無上なり。故に之を妙法と謂う。……故に能く万流をして合注せしめ、三乗をして同往せしむ。同往の三は会して一乗の始めと為る也。……頌して曰く、仏慧を説かんが為めの故に、諸仏の世間に出でしは唯だ此の一事実にして、余の二は則ち真に非ず。（大正五五、五七上）

とある。これは『妙法蓮華経玄義』第九下にも引用され、続いて、

……什師歎じて云わく、若し深く経蔵に入るに非ずんば、豈に能く此の如きの説を作さんや。（大正三三、七九四下）

という羅什の評言をも引用されている。さらに『同』第一下にも、

道場の観の云わく、「物に応じて三を説く。三は真実に非ず。終に其の一に帰す。之を無上と謂う。無上なるが故に妙なり。」（同、六九一中）

と慧観の句が引用されているが、これによればかつて竺法護が訳出した『正法華経』にたいし羅什が「正」を「妙」と訳したことを重視し、唯一無上なるゆえんを強調しているものの、まだ三車・四車の区別をすることなく、三は真実ではないゆえに無上の一に帰するのが至当であると説くのみである。

道生とその一乗説　道生の『妙法蓮華経疏』は、その述作年次は明らかではなく、『疏』の冒頭にはかれが没する二年前の元嘉九年（四三二）三月、廬山の東林精舎において治定した旨が記されているのみであるが、『高僧伝』七に示されるかれの伝によれば、隆安年中（一四〇一）廬山に入り、慧遠のもとに居ること七年、慧叡・慧厳とともに長安

に赴いて羅什に師事し、什門四哲の一として関中の僧徒の仰ぐところとなり、義熙五年（四〇九）建康に帰り青園寺に住し、晩年に廬山に帰り、元嘉一一年（四三四）十一月寂、寿不詳とあるので、羅什が『妙法蓮華経』七巻を訳出した当時、長安に止住してその訳場に列座した公算ははなはだ大きい。しかもかれの『疏』の冒頭には、

聊か講日に於て聞きし所を疏録し、先言を述記す。（卍続蔵、一二乙、一三一四―三九六左下）

と記しているのであるから、かれの『疏』には師の羅什の見解が多く祖述されているものと考えられる。しかもかれは右の言に引続いて、

真実法輪とは、謂わく、三の偽を破して一の美を成ず。これを真実と謂うなり。（同）

と法華一乗真実の立場を明らかにし、ついで「妙法」の「妙」を釈して、

妙とは、若し如来の言を吐き教を陳ぶるを論ずれば、何れの経か妙に非ざらん。此の経が偏えに妙と言わるる所以は、昔の権三の語、実に非ざるを以て、今、三無しと云う。斯れ則ち言は理に至りて悋く昔の虚偽無し。之を妙と謂うのみ。（同、三九七右上）

と説き、さらに「序品」釈の末文には、

諸法実相の義には、二乗の偽り無く、唯だ大乗の実相を説くなり。（同、三九九右下）

とあり、「方便品」釈中にも、

実相とは二乗の偽り無く、唯だ一乗の〔真〕実也。（同、三九九左下）

とあって、三乗と一仏乗とを対比している。したがって「方便品」の題釈に、

既に昔の三乗を指して方便と為す。所以に一たび顕わせば、玆の処、言わずして而も自ら顕かなり。（同）

と述べて「三乗」の辞句を示し、さらには「止みなん、舎利弗、復た説く須らず」の句を釈して、

三乗の実ならざるを明かし、次に応に是れ一乗なりと明かすべし。（同）

と解説しているが、必ずしも三乗を声聞・縁覚・菩薩と解して叙述したものと単純に解されるべきではない。しかもこれをもっともよく解明するのは、「方便品」の「一切の声聞・辟支仏の知る能わざる所なり」の文を、

三乗は皆、権にして、而も大乗は大なる所以に乖かざるが故に之を言わず。一乗は正に大に反するなれば、言を致すも知らざる也。（同、三九九左上）

と釈し、同品の「如来は但だ一仏乗を以ての故に、衆生の為めに法を説きたまう。余乗の若しは二、若しは三有ること無し」の文を釈して、

若しくは二、若しくは三の、二とは第二乗也。三とは第三乗なり。亦た応に第一も無かるべし。第一は大なる所以に乖かざるが故に、之無しとせざるも、既に二も三も無しとするなれば、一も亦た去るのみなり矣。（同、四〇〇右下）

と明示している。すなわち、ここに示される第一乗は一仏乗であり、第二乗・第三乗は声聞乗・縁覚乗を指していることは明らかである。さきに示した「方便品」の題釈に「三乗」と記され、次下にも「三乗の実ならざるを明かし」とある「三乗」も、『疏』を一貫して読むと、仏乗と声聞・縁覚乗を指しており、声聞・縁覚・菩薩の三乗を排して一仏乗を説こうとしたものとは解してはいない。三乗と説いたが、これは一仏乗を開示する方便であったのであって、その内において二乗は不実である故、一仏乗が顕示されたかぎり、この一仏乗によって総ては統一されてよい、と説いているのである。

また同『疏』「薬草喩品」第五の釈の中に、

理として必ず二無く、如来の道は一なるも、物乖けば三と謂う。三は物の情に出づるものにして、理としては則

ち常に一なること、雲雨の是れ一なるが如し。……密雲弥々布き三千〔世界〕を遍ねく覆う。雲は法身たり。雨は説法たり。（同、四〇五左下）

と述べて、元来、一仏乗であったものを衆生の根性から三と言ったまでであって、雲は法身、雨は説法の姿なので報身、靉靆垂布する姿は応身であると解している。強いて後代の説と契合せしめれば三車家であるといってよい。

僧肇・劉虬・慧基その他　また道生と同門でもあり、羅什がまだ姑臧に屏居していたさいに長安より参じて門下第一号となった僧肇（三八四―四一四）は『肇論』中の『涅槃無名論』四に、

法華経に云わく、第一の大道には両つの正有ること無く、吾れ方便を以て怠慢者の為めに一乗道に於いて分別して三と説く。三車をもって火宅を出でしめるとは、即ちその事なり。倶に生死を出づるを以ての故に同じく無為と称するも、所乗は一にあらざるが故に三の名有り。其れを統めて一に会帰するのみ。（大正四五、一五九下）

と述べており、道生の釈と軌を一にしている。

さらに南斉、南陽の人、劉虬（四三六―四九五）ははじめ仕官したが、のち辞して武当山の草堂に隠れ、法華経を注したといわれるが、『無量義経序』（『出三蔵記集』九所収）に、

故に法華に接いて一を顕わし三を除くことを唱えて彼の実を求むる心に順う。（大正五五、六八上）

と述べており、また梁の武帝（五〇二―五四九在位）も『注解大品序』（『出三蔵記集』八所収）に、

法華は三を会して以て一に帰す。則ち三を遣りて一を存するなり。一存すれば未だ相を免れず。故に万善を以て乗の体と為すなり。（同、五三下）

と述べているので、会三帰一の開会思想は法華経翻訳当初から了解されていたことは明らかである。

さらに慧基（四一二―四九六）は会稽法華寺に住し『法華疏』三巻を撰したとされ、その著は伝わらないが、『玄義』一下によると、

会稽の基の云わく、妙とは同を表するの称なり。昔は三因（私注、三乗の因、すなわち声聞の四諦、縁覚の十二因縁、菩薩の六度、各々修する所の法を異にする）異に趣き、三果殊別なれば、妙と称することを得ず。（大正三三、六九一中）

と慧基の見解が引用されているが、その説くところが三車であることは判るにしても、それならば一仏乗を別出して四車であるとは断定していない。

その他、智顗の『法華文句』一上（大正三四、一下）、二下（同、二七上）、三（同、四二中）、四（同、五八中）および吉蔵の『法華義疏』一（大正三四、四五四中）、五（同、五一五上）、同『法華玄論』五（同、四〇〇中）には当時の諸師が撰述したとされる法華経の『疏』が記録されているが、現存しない。また、玄暢（四一六―四八四）の『法華疏』がかつて存したことは『文句』三下（大正三四、四二中）に示され、廬山の慧竜の『法華疏』も『文句』一上（同、一下）、四（同、五八中）、八（同、一一九上）、『玄論』八（同、四一三上）に触れられているが、曇度の弟子の僧印（四三五―四九九）は慧竜に従って法華を諮受したといわれ、その『法華疏』も『文句』三下（同、四一一上）、吉蔵の『法華義疏』一（同、四五二下）、同『玄論』（同、四三三中）に触れられている。

なお『法華経論』（大正三四、三七六下）によれば、曇無讖が『涅槃経』を訳したさい、筆受の任に当った河西の道朗（―四三一―）は『法華統略』を著し、前出の劉虬は『注法華経』一〇巻を出して吉蔵の『法華義疏』に影響を与えたとされ、さらに『文句』三上（大正三四、三二下）によれば、劉虬は法華を慧次（四三四―四九〇）に伝え、慧次はこれを梁の三大法師である法雲・智蔵・僧旻に授けたといわれ、『玄論』二（同、三八〇上）によれば、法雲はまた僧印

からも法華を学んだ、と記されている。

四　法雲の解釈

「方便」と「実相」――法雲の特色　傑出した翻訳家であった羅什の門下には、恐らく梵語の原意を正しく把握したものが多数あったと思われるが、時が経過してこれらの直弟達も死没し、原意を吟味することなく訳語のみが種々に忖度される時代に入ると、その解釈にも変化が生ずる。特に中国人にはみずからを貴しとする中華意識が濃厚で、外国の経典でも、ひとたびこれが中国語訳されると、これを中国語として受容しようとする傾向が少なくない。かくて中国語による解釈を展開したのが開善寺智蔵（四五八―五二二『法華義疏』を撰したとされるが伝わらない）・荘厳寺僧旻（四六七―五二七。その『疏』は『文句』五下（大正三四、七一中）に援用されている）と並んで梁の三大法師の一人と称せられ、当時屈指の成実・涅槃学者であった光宅寺法雲（四六七―五二九）であった。かれの『法華義記』八巻は、後代の智顗の『法華文句』、吉蔵の『法華義疏』に多大の影響を与えるとともに、我が国の聖徳太子の『法華義疏』にも極めて多くの恩恵を与えたものであるが、一仏乗の思想は前者の諸師とやや異なり、三乗の教を方便とし、一乗は実相の理を説くと解している。すなわち『義記』は「方便品」の題釈において、

> 若し理に従って名を立つれば、応に実相品と言うべく、方便品と言うべからず。只だ今日、此の経は正に顕らかに昔日の三乗の教は是れ方便なりとす。方便とは但だ三乗の教にして昔日の時に当る。〔故にこの品は〕本、是れ実の教なれば、方便とは名づけざるものにして、既に今日は一乗実相の理を説くなり。此れ則ち形として昔の

三乗は是れ方便なりと顕わすなり。（大正三三、五九二上）

と述べ、同品の「種々の因縁」の文については、

此れは釈迦の権智の所説の法に名づくるものにして、声聞は四諦を観じて因縁と為し、縁覚は十二因縁を観じて因縁と為し、菩薩の人は六度を観じて因縁と為すなり。（同、五九五中）

と記し、さらに「十如是」を論ずるに当っては、

如是相とは表〔象〕異なるを義と為す。三乗教を覧観するに、皆、異なれる相有り。声聞乗は教異なり、縁覚乗も教異なり、菩薩乗も教異なる。故に如是相なる也。（同、五九六下）

と記している。したがって法雲の言う「三乗」とは、四諦を観ずる声聞、十二因縁を観ずる縁覚、六波羅蜜を観ずる菩薩を指すことは明白である。また十如是を論ずるに当って相・性・体・力・作の五句を諸法すなわち権智の境、因・縁・果・報の四句を実相すなわち実智の境であるとし、前五者は三乗の教につき、後四者は仏の境につき、本末は権を結び、究竟等は実を結ぶ、と述べている。換言すれば法雲は、仏の三乗の教えを三様の機根をもった声聞・縁覚・菩薩に説かれたという考えに立って開三顕一を論じているのである。しかも「方便品」の「十方世界の中には、尚お二乗無し。何に況んや三有らんや」（大正九、七中）の文を解釈するに当っても、

此れは因一を明かす。「尚お二乗無し」と言うは、尚お偏行六度の菩薩乗と辟支仏乗と無きなり。何に況んや声聞乗有らんや。故に知る。唯だ是れ一仏乗のみなり。即ち是れは因一の義を明かすなり。（大正三三、六〇四中）

と述べており、この論旨はさらに「譬喩品」の諸子釈においても襲用されて、

諸子とは即ち是れ三乗の人なり。三乗にして一ならざるが故に「諸」と言う也。三種の宝車とは即ち是れ羊・鹿・牛車にして、即ち昔日の阿羅漢・辟支仏・大力菩薩の三学人の究竟する〔証〕果を譬えしなり。珍宝の大車は

平等種なり。三種の差別は即ち今日法華経中にては衆生の為めに記〔莂〕を受け同じく仏果を得るなり。（同、六一九上）

としている。しかも三車を註釈して、

三種の宝車は即ち是れ羊・鹿・牛車にして、即ち昔日の阿羅漢・辟支仏・大力菩薩の三無学人究竟の果を譬う。珍宝の大車は平等一種にして三種の差別なし。（同）

と述べている。即ち羊・鹿・牛の三車はそれぞれ阿羅漢・辟支仏・大力菩薩の証果に譬えたものであるとし、三乗それぞれの智は仏果へと導入するための方便智であって、法華経によって一仏乗を得たときは、理も一つ、教も一つ、機根も一つである。一仏乗の理が展開されたときには、すべて一つであるゆえ、その教を受ける者は大乗の菩薩のみであって、このかぎりにおいては声聞も縁覚も偏行六度の菩薩もなく、このような一つの教を示すのが実智であるというのである。すなわち三乗の智は方便智であるが、一仏乗が示されることによって一教であり、一機であり、実智となる、と説くのである。換言すれば、三車は各別であるが、これが実智に照らされるときは、三車がそのまま一車であると主張しているのである。一見、四車説であるかのごとく見受けられるが、これはあくまで方便の外に真実を認めたもので、方便と真実との融即を説くのちの天台家で主張する四車説とは趣きを異にしている。ただし、「無二亦無三」を梵本の原意に基いて「第二乗も第三乗もない」と解せず、「二乗も三乗も無い」と羅什訳の文の表層を取って理解していることは確かである。

五　智顗の解釈

三大部と「四車説」　天台大師智顗（五三八―五九七）には有名な『妙法蓮華経玄義』二〇巻、『妙法蓮華経文句』二〇巻、および『摩訶止観』二〇巻のいわゆる法華三大部の著があるが、まず『玄義』九下には、

> 正しく宗を明かさば、此の経は序品より安楽行品に訖るまで、方便を破廃して真実の仏智見を開顕す。（大正三三、七九五上）

と述べ、三乗と一乗の関係を破三顕一等の十義によって解釈しており、さらに『文句』三下の「釈方便品」には、

> 今、三を開するは一の為めの弄引なるのみ。その実は一乗の為めなり。（大正三四、四五中）

と述べて、法華経の本意は「三乗方便、一乗真実」であると解し、『妙法華』の「但だ一仏乗を以ての故に衆生の為めに法を説く。余乗の若しくは二、若しくは三有ることなし」（大正九、七中）の句を釈する中でも、

> 有人のいわく、縁覚なきを無二となし、声聞なきを無三となし、菩薩の大乗を存す、と。若し爾らば祇三蔵中の二乗なきのみにして、三乗中の菩薩なきにあらず。これ有余を存す。何ぞ仏乗に関わらん。何処の経論にか声聞を以て第三となさん。既に此の次第なし。都て是れ妄説なり。（大正三四、五二上）

と述べ、梵文に見られる「二」「三」を「第二」「第三」と見る見解を正面から否定している。もちろん、「有人」とは道生の『疏』を指していること明白である。

また同「釈譬喩品」には、

世人は車数を執すること同じからず。或は言う、初め三車を説き、後に二を会して一に帰すと。或は言う、初め三ありと説き、後には三を会して一に帰すと。或は言う、初め四有りと説き、後に三を会して一に帰すと。（同、七一上）

と従来の諸説を併記している。言うまでもなく「初め三車を説き、後に二を会して一に帰す」というのは道生の解釈を示し、「初めに三ありと説き、後には三を会して一に帰す」というのは法雲の解釈であり、これにたいして「初め四有りと説き、後に三を合して一に帰す」というのは智顗自身の見解である。この解釈は智顗にあっては一貫しており、同「釈化城喩品」にも、「方便品」から「五百弟子受記品」までを総括して、

方便品は教に致して開三顕一す。……火宅は行に致して開三顕一す。……信解の中には人に致して開三顕一す。……薬艸喩品の中には差別を無差別に致して権実を明す。……化城は正しく理に致して開三顕一す。……下去の五百の領解は珠をあげて譬と為す。亦これ理に約するなり。（同、一〇三中）

と記述している。すなわち智顗の解釈に従えば、羊・鹿・牛の三車は声聞・縁覚・菩薩の方便であり、一乗は大白牛車であり、真実であり、一仏乗こそが円教乗であると主張しているのである。智顗の一乗観は明らかに四車説に立脚して展開されたものであると言いうる。

しかしながら、これを梵文原典と照合すると、『妙法華』の「舎利弗よ。如来は但だ一仏乗を以ての故に衆生の為めに法を説く。余乗の若しくは二、若しくは三有ること無し」（大正九、七中）は、「舎利弗よ。吾は実に一乗を手始めとして衆生のために法を説く。それは仏乗である。舎利弗よ。第二或いは第三乗は決して存在しない」（荻原・土田本、三七頁）であり、また、「十方世界の中には、尚お二乗無し。何に況んや三有らんや」（大正、同）の句は、「十方世界においては第二乗は何処にも存在しないと知られている。尚お第三があり得ようか」（同、三九頁）であって、『妙法

華』の二乗・三乗は梵文によるかぎり、道生が解釈したとおり第二乗・第三乗でなければならない。法雲・智顗の解釈は、羅什の『妙法華』があまりにも名訳であったために、その一々文々に準拠し、梵文原典の意味を超えて思想内容を独自に中国的に解釈し、これがひいては中国仏教の新しい教理の展開を示すことになったのである。

六　吉蔵の解釈

「四車説」への批判　隋の三大法師の一人で、多く嘉祥寺に止住したので嘉祥大師と称せられ、智顗より一一歳後輩に当る三論宗の吉蔵（五四九―六二三）には法華に関する論著が多く、『法華玄論』一〇巻（大正三四、No. 一七二〇）、『法華義疏』一二巻（大正三四、No. 一七二一）、『法華遊意』一巻または一巻（大正三四、No. 一七二二）、『法華論疏』三巻または二巻（大正四〇、No. 一八一八）、『法華統略』三巻または六巻（卍続一―四三―一）、等が現存する。また『大乗玄論』巻第三の「一乗義」にはかれの開会思想に関する見解が要約されている。これによれば、法華経の三車について「八文」をもって四車説を批判している。

その第一文は「如来は但だ一仏乗を以ての故に衆生の為めに法を説く。余乗の若しくは二、若しくは三有ること無し」（大正九、七中）の句にたいし、

> 但だ一仏乗を以てとは、謂ゆる仏乗を以て第一と為す也。余乗の若しは二若しは三有ること無しとは、縁覚を第二と為し声聞を第三と為すこと有る無きなり。此の文を以て之を詳らかにすれば、則ち唯だ、三車のみ有りて、則ち四に執するは謬てりと為す矣。（大正四五、四四上―中）

と述べ、仏乗を第一、縁覚乗を第二、声聞乗を第三とすべきであり、四車説は誤りであるとしている。すなわち、三乗のうち仏乗のみが真実であり、第二縁覚乗・第三声聞乗は方便であるとの見解を示し、道生の解釈に近似している。そしてこの態度は次第して解明する他の「七文」についても一貫している。あるいはかれの遠祖が安息国（Parthia）の人であったゆえに、金陵で生まれたとはいえ胡語に通じ、「吉蔵」と命名したのも印度僧真諦（Paramārtha 四九九―五六九）であったことなども勘考されるべきであるやもしれない。ただし、吉蔵も『玄論』四の「一乗義」では、

開三顕一とは、昔の三は是れ方便なりと開いて、今の一は是れ真実なりと顕わすなり。（大正三四、三八九中）

と述べ、「会三帰一」「開三顕一」とともに「破三帰一」「廃三立一」が説かれ、これは『法華遊意』六、「三一門」（大正三四、六四六下）にも十門に分けて重説されているが、さらには『玄論』五では、羅什訳「譬喩品」の羊・鹿・牛車および大白牛車について述べるに当っても、

羊車・鹿車・牛車は、菩薩は世を化し、声聞は師に従い、並（みな）人間の類に居るが故に牛羊の如し。縁覚は進んで世を化せず退きて師に従わざるなれば、之を喩うれば鹿の如し。以て山林の流を表わすなり。（大正三四、五二五下）

と釈し、さらに続いて、

又、釈す。羊の獣たる其の性遅鈍なるなれば声聞に譬う。鹿は性捷疾なれば縁覚に譬う。牛は力強壮にして重きを引いて遠きに之（ゆ）くなれば菩薩に譬う。（同）

として、声聞乗・縁覚乗にたいし、牛車を別して菩薩乗と見なし、しかも大白牛車については、

大白牛車は謂わゆる平等大慧也。既に仏果の万徳を以て車と為すなれば、則ち仏を以て車に登る人と為せるなり。（同、五二八中）

として、大白牛車を三車と区別している。

「妙法」と「無所得中道」　これは三車説を主張する吉蔵としては不徹底であり、智顗の主張する四車説に与同する見解と言わなければならない。そしてこの見解は『法華遊意』六、「三一門」中の「三中一」の見解と背馳し「三外一」の見解に一致し、前後に矛盾が見られる。しかし、吉蔵の本意とするところは同「三一門」の末尾に示される「会三会二」に関する解釈である。すなわち、

問う。此の経の中の始末に或いは「仏は方便力を以て、以て三乗の教を示す」と言えば、則ち三乗は並是れ方便なり。又云く、「唯此れ一事実にして、余の二は真に非ず」と。是れ則ち二は方便なり。両文は相違す。何を以てか通会するや。

答う。此の二文は猶お是れ一義にして、相違すること無きなり。「一仏乗に於て方便して三と説く」の次に、「一乗は是れ実にして二乗は是れ方便なり」と云う。人の手の内には実に一菓のみあるも、方便して三菓と言うが如し。次第して考え論ずれば、一菓は是れ実にして、二は是れ方便なり。故に三と説き二と説くも、並是れ方便なり。猶お是れ一義にして相違せざるなり。

問う。三を会して一に帰すると為すや。二を会して一に帰すると為すや。

答う。……会三にも会二も猶お是れ一義にして、相違せざるなり。（同、六四七中―下）

かくて、『法華遊意』一、「来意門」では、

八には、中道の法を説かんと欲するが故に此の経を説く。……本性寂然として依倚する所無きを名づけて中道と為す。中道は是れ妙法なり。（同、六三五下）

と結論しているところに、かれの面目は躍如としている。かれは最終的には一乗にも拘泥しない無所得中道を主張し、

妙法を中道と見ているのである。そして、これは道生の『疏』にいう「既に二も三も無しとするなれば、一も亦た去るのみなり矣」の見解に合致し、しかも明らかにこれを三論の立場から叙述しているのである。

七　窺基の解釈

窺基と法華経　唐代、京兆長安の人で、貞観二二年（六四八）一七歳で玄奘（六〇〇―六六四）の門に入り、のち大慈恩寺に移り玄奘とともに訳経に従事した法相宗の窺基（六三二―六八二）には『妙法蓮華経玄賛』二〇巻（大正三四、No.一七二三）、『法華為々章』一巻（卍続蔵、一―五二―四）、『法華経音訓』一巻（大正五四、No.二一二八『一切経音義』二七所収）等の著が現存している。

中でも『法華玄賛』は妙法蓮華経八巻二八品（羅什訳中に無かった「提婆達多品」「観世音菩薩普門品偈」を含む）を注釈しながら、性相学に立脚したかれが法華一乗妙法を注釈するとともに、真実一乗、権教三車四車の意義を開明しようとしたもので、法華経を依経としない他宗の法華注疏の中ではもっとも優れた論旨を展開したものと言われる。かれは『玄賛』巻第三本、「方便品」の「一来意」の釈の中で、

又、経の下に、「此の経の中にては唯一乗を説く」と言うが故に以て二を破し、二を会して一乗に帰し、法華の正主と為す。（大正三四、六九四中）

と釈し、法華経が声聞・縁覚の二乗を破して一仏乗に帰すべきことを示している点、および世親の『法華論』を多く引用している点において天台教学と対抗している意識があったことは、充分に推測される。たとえば、天台教学にお

いて重視される「十如是」について巻第三末に、

経、所謂諸法至究竟等。（同、七〇四中）

と『妙法華』「方便品」の有名な「十如是」を挙げながら、その賛においては、

賛して曰く、此れは第七句を顕わし、仏の所説の法を証に依りて説くなり。故に『論』は経を引きて五句有り。謂ゆる何等法・云何法・何似法・何相法・何体法なり。（同）

と直ちに『法華論』の五何説を引用してその釈を試み、しかも『法華論』による四釈、すなわち第一番に「権を捨てて実乗に就くに依り解する也」として、

初めに三乗を説くを何等法と名づけ、次に一一乗に於て種々の事を起して説くを云何法と名づけ、次に三乗門に依りて修行清浄なるを何似法と名づけ、次に三乗は唯だ一相なることを明かすが故に何相法と名づけ、後に究竟は唯一仏乗にして二乗の体無きが故に何体法と名づく。（同）

と賛し、第二番に「展転訓釈法」、第三番に「但だ後の三句を解す」、第四番に「説法の法用に依りて説く」とあくまで『法華論』を依拠として五何説を細述し、その後に至ってこの「五何」に『妙法華』の「十如是」をただ結びつけて、如是相・如是性は第一の何等法に当り、如是体は第五の何体法に当り、如是力・如是作は第三の何似法、如是因・如是縁・如是果・如是報は合して第二の云何法、如是本末は第四の何相法、究竟等は重ねて理の本を解したもので法性究竟をいうのであると論じ、「仏は此を以て前の五義を顕わしたるものにして更に別の理無し」と結んでいるごときは、その適例というべきであり、『妙法華』の一々文々によってその注釈を進める形式を採りながら『法華論』の相当する文を重く引用説明し、『妙法華』の方を略しているのは、きわめて注目される。

「会二帰一」の三車説　さらに、同、巻第四本では、

この経にも亦た、唯だ一事のみ実にして、余の二は則ち真に非ずと言い、密かに二人を遣わして息処に二を説き、羊・鹿は真に非ずとして三の言を説かざる也。勝より劣に至り数えて、仏乗は第一、独覚は第二、声聞は第三なり。第二の独覚無く第三の声聞無きにして、三乗の中に大乗の体極無きには非ざるなり。梵本を勘うるに、第二第三無しと言い、今、之を翻じて略するが故に「二無く亦た三無し」と云う也。（同、七一五中）

と、「方便品」の「無二亦無三」を釈している。右のうち、「密かに二人を遣わして」というのは「信解品」の「長者窮子の喩」、「息処に二を説き」というのは「化城喩品」の文意であり、「羊・鹿」は「譬喩品」の「三車の譬」のことであるが、文意ははなはだ明快で、「菩薩乗」は認めていない。しかも「梵本を勘うるに……」として、「無二亦無三」は第二乗・第三乗が無いという意味であり、羅什はこれを翻訳するに当って略記したまでであるとして、天台の「会三帰一」にたいし「会二帰一」の一乗説に立って三車説を主張している。

当時、『妙法蓮華経』の梵本はすでに無かったとしても『添品妙法蓮華経』に相当する梵本はあったのであろうから、かれ自身は梵語に充分熟達していなかったとしても、師の玄奘の訳業を補ったほどのかれであるとすれば、師に聞けば簡単な字句の引用には困らなかったものであろう。

かくて、かれは『同』四末では「方便品」の「一切の諸の世尊も、皆な一乗の道を説きたまう。今此の諸の大衆、皆な応に疑惑を除くべし。諸仏は語異なること無し。唯一にして二乗無し」（大正九、八中―下）の文に対応する賛においても、

既に唯一にして二乗（梵文では第二乗）無きに、云何が三を破して以て一に帰せんや。（大正三四、七二六上）

と結論し、天台の「会三帰一」と対決した姿勢を示しているのであるが、梵文の『法華経』に十如思想がなかったと

すれば、かれが『法華論』の五何説を採用したことも、あながち否定されるべきでなく、「無二亦無三」の文を第二・第三と解する三乗観も、梵文に拠るかぎり、いちおう正鵠を射た解釈であると言い得る。

ただし、かれの本領が躍如として発揮されているのは五性各別説を随所に力説している点にあり、これは言うまでもなく法相宗の立場からする法華経の解釈となっていることは疑うべくもない。すなわちかれは一乗・三乗の関係について二種の権実を明らかにしている。その第一は、五性各別説においては決定の声聞・縁覚・菩薩の三乗は真実であるが、不定種性の者はその修行によって三乗中のいずれともなりうるゆえに、その不定性の二乗を誘引して一乗を説くのは権方便であるとする。そして、これが三乗真実、一乗方便説の根拠とされる。その第二は不定性中の権実説で、不定性の者は三乗の果を得べき能力はあるが、はじめ三乗を修して有余涅槃を得、のちに回心向大して菩薩道に進み、仏果を証するゆえに、菩薩乗すなわち一乗は真実で、二乗は権方便であると見る。すなわち、かれは三を簡び三を破するのではなく、二を簡び二を破して法相宗の立場を宣揚すべく羊・鹿・牛の「三車の喩」、また「薬草喩品」の「三草二木の喩」を巧みに駆使し、第一仏乗・第二縁覚乗・第三声聞乗との梵文原典の理解に立脚し、天台の四車説に対抗して二乗を破して一乗に帰するという三車説を再び提起したのである。

八　法蔵・湛然の解釈

天台宗と華厳宗の相克　華厳宗の第三祖法蔵（六四三―七一二）は初祖杜順（五五七―六四〇）第二祖智儼（六〇二―六六八）を承けて「五教十宗」の教判を完成したが、主著『華厳五教章』一において一乗と三乗との関係を「分相門」

として十種に区分して論じ、一乗真実、三乗方便を論証している中で、法華経中に六、『華厳経』中に三、『十地経論』『大乗同性経』中に各一の典拠を求めて論証の資料としているが、さらに一乗と三乗との関係を「該摂門」として、不異門と不一門とに分けて追究し、「同別二教判」を立てている。これは智顗が円教中に法華経、『華厳経』等を摂取しながら法華経を純円独妙とし『華厳経』を円兼一別として評価したのに対抗したもので、かれは『華厳経』を別教一乗、法華経を同教一乗に配当して、同じ円教として法華経を認めながら釈尊一代の教説の根源的なものとして『華厳経』を位置づけ、これから派出した一切の教説の終局的帰結を法華経に配当すべく論旨を展開している。

これにたいし、天台宗第六祖湛然（七一一―七八二）は法華至上思想を展開すべく努力した。かれの論旨は『法華文句記』一中（大正三四、一五九下）ならびに『法華玄義釈籤』二（大正三三、八二二中）に示されており、「超八醍醐説」と呼ばれるが、この法華至上思想の根底には、同時代の華厳宗第六祖澄観の思想を摂取した点も認められ、この天台・華厳両者の論争は、ともに自宗を唯一無上と見るところからそれぞれ論定された傾向が強く、法華一乗思想の究明解釈としてはやや我田引水の観をまぬかれない点が見受けられる。

このほかにも諸家の一乗思想に関する註解ははなはだ多いが、それらは要するに上述の諸師の説に従うか、またはその説を出発点としてこれを補説したものにすぎない。またこの論争は我邦の最澄と筑波の徳一との間でも同様に行なわれているが、上述の諸師の説を超えるものではない。

九　近代諸家の見解

明治以降、我邦の仏教学界は西欧の実証的歴史学の方法論を摂取採用した。以下はこれを基盤とする諸学者の見解である。

松本・吉田・木村・宇井氏の説　松本文三郎博士は、法華と般若とは異体にして同心なるものである。法華経は、ただ、空を示すに「一乗」という名辞をもってしたに過ぎないとの見解（「中観説に就いての一考察」『竜谷大学論叢』二九五頁）に立脚して、『仏典批評論』（二一〇頁以下）に、

> 法華経の一乗説を生じ来った直接の動機は、当時のインドにおける教界の状態にあったと予想する。すなわち、大小乗諸派の説は一見相反し、相異するようであるけれども、同一仏説を奉じ、同一の人格を通じて流出し来ったものとして見れば、いずれもその根本思想、あるいはその究極の目的において同一でなければならず、諸説は一手段にすぎない。したがって、法華経成立の動機はこれら大小二乗、あるいは声聞・縁覚・菩薩の三乗を綜合して、一仏乗に帰入せしめんとするものである。

と述べ、このような綜合統一の思想の萌芽はすでにウパニシャッドに見られるとし、その必然性を論じている。すなわちインド思想史の立場から三一の問題の根源を追究されている。

吉田龍英氏は、その著『法華経研究』（一四四頁以下）に、法華経の思想構造を一乗思想（開会）、授記思想（声聞授記）、

仏身観（無量寿法身仏）の三に分け、釈尊の自覚の内容が千古の真理であれば、いかなる人によって悟得されるにしても究竟同一の真理の当体でなければならず、これは一乗の意義でもある。しかし大乗思想の興起とともに従来の声聞・縁覚の二乗をいかにするかという問題を生じ、これらの救済を一乗の理想への調和として三乗即一乗が説かれるに至り、この図式を実現する方法として声聞の授記作仏が用いられた、としている。いちおうは妥当な見解であると言いうるが、三車・四車の問題はまったく解明されておらず、加えて霊山会上の釈尊を無量寿法身仏と解釈しようとする見解には矛盾が認められる。

木村泰賢博士はその著『大乗仏教思想論』（三三一頁以下）において、法華経の開三顕一の思想は、一乗説によって生じた大小二乗の軋轢をふまえ、両者間に思想的連絡をつけ、菩薩道主義を保持しながら二乗に意義を認めようとしたものであると明快に論断している。すなわち一仏乗思想は大乗初期に興起したものであり、たとえ一乗が松本説のごとく般若空の別名であるとしても、それはまったく同一概念ではなく、法華経のそれは「真空より妙有へ」と実践的に展開させたものであると論じている。

宇井伯寿博士は、『印度哲学史』（二七五―九頁）において、法華経の中心思想は般若思想の発達、展開したものであると説き、『仏教汎論』（一〇七頁以下）に、方便は手段であって究竟のものではないが、しかし、三乗の権方便によって一乗に入るのであるから、権方便は必ずしもまったく廃捨すべきものと見なしてはならない点を注意すべきであるとする。すなわち、権方便といわれる三乗がそのままで不可言詮である一乗真実を顕わしている道理を見ねばならぬとして、三乗は一乗が形を変えた形態に過ぎないのであるから、三乗もまた仏教といわれるべきもので、一乗の説によって、三乗に真の根拠が与えられたのである、としている。

布施・本田・鈴木・勝呂・坂本・平川氏の説　布施浩岳博士は『法華経成立史』（二二八頁以下）において、超越の一乗に二乗および菩薩乗を開会するのではなく、三乗といわれる中の一乗、すなわち大乗、換言すれば仏乗に、二乗を開会する意味にほかならぬと論じ、法華経の中心思想は終始大乗菩薩道を鼓吹するものである点を力説している。いわば経典成立史に立脚した三車説である。

本田義英博士は『法華経論』（一〇六―一一六頁）において、木村・宇井説を基調として、菩薩をして仏乗に勧発するということは、畢竟人間をして一仏乗に勧発せんとする意図にほかならない。そして一仏乗とは般若空の真空妙有的表現であり、展開的異名である。そして般若空観は仏智であり仏所説の法であり、換言すれば正法であり妙法である。しかも一仏乗と言い、般若空と言い、正法・妙法と言うその内容は畢竟不可言詮である。さればこそ喩説をもって菩薩への勧誡として妙法の実践、般若空の現成、一仏乗の示現が説き明かされなければならなかったのである、と論じている。

鈴木宗忠博士は『法華仏教』（五頁以下）に、法華仏教の宗教理想は「方便品」の仏知見に悟入すること、すなわち、方便である声聞・縁覚・菩薩の三乗をすてて真実の一乗を取ることである、と述べ、畢竟するに法華経は信の教えであって、決して般若経のごとき慧の教えではないとの見解から四車説を採用している。

勝呂信静氏は「インド仏教と法華経思想との連関」（坂本幸男編『法華経の思想と文化』所収、四三七頁以下）において、妙法華に示された「一乗」の記述を梵文と対照しつつ、一乗は仏乗と解すべきものであって、菩薩乗と仏乗とは区別して理解すべきであると主張している。文献学に立脚した四車家というべきであろう。

坂本幸男博士は「中国仏教と法華思想の連関」（同上書所収、五一七頁以下）において、道生以下、歴代諸家の見解を逐次紹介批判しつつ、華厳宗の法蔵は智顗の一乗三乗観を継承して法相宗の基法師の三乗真実、一乗方便説に対抗し

たが、智顗が華厳一乗を円に一別を兼ねる一乗と貶し法華一乗をもって純円独妙とするのに対し、法蔵は法華をもって三乗に同ずる同教一乗として、華厳の別教一乗のつぎに位置づけようとした、と論じている。資料は博捜され、論旨もまた精緻である。

平川彰博士は「法華経における「一乗」の意味」（金倉円照編『法華経の成立と展開』所収、五六五頁以下）において、三乗としての菩薩乗は他の二乗と相対するものであって、仏乗とは相異する。したがって「方便」は必然的に「真実」を含んでいると見なければならない。そして教法としての一乗が成立する根拠は「悉有仏性」の理念にあり、これは如来蔵に発展する心性本浄の教理に受け継がれていると経典発展史の立場から立論し、この意味から言えば、「方便品」に説かれる一乗は従来言われてきたように般若の「諸法実相」ではなく「法自性印」であると見なすべきで、そのゆえに法華経は「唯だ仏と仏とのみ乃し能く究尽したまう」秘説である、と主張している。

藤田・横超・稲荷・丸山氏の説　藤田宏達博士は「一乗と三乗」（横超慧日編『法華思想』所収、三九六頁以下）において、部派仏教における三乗差別観の批判に基盤を置きながら、同時に部派仏教の三乗説の存在意義をも認めて包摂する宥和の思想が一乗思想であり、したがって一乗思想の内容は「空」思想に基づいたものであるが、法華経ではこれを詳説することなく、いかなる人でも無差別平等に仏たらしめるという実践的な「仏知見の開示悟入」という形で表現している。これは絶対的な立場といってよい。一方、慈悲方便の形で示される仏の教説は二乗にほかならず、一乗は三乗のひとつとしての仏乗（菩薩乗）と同じ形を取って現われる。この前者の側面を強調すれば四車家的な見解が支持され、後者の側面を強調すれば三車家的な見解が支持される、として、法華経においていずれの見方も可能であるということは、とりも直さず、一乗と三乗との関係が、この聖典にあっては、理論的関心からではなく、実践的観

点から説かれていることを物語っていると論じ、両説の主張を認めながらも、結論としては四車説を是としている。

横超慧日博士は『法華思想』（三二頁以下）において、法華経の根本精神は一仏乗にあるが、これが形成されたのは当時の仏教界の情勢を反映したものであると述べ、声聞は仏弟子として教えを聞く者で修行の結果アラカンとなるのであるが、はじめはアラカンは師である仏と同等であると考えられていた。しかし仏への敬虔な信仰の発露とともに声聞はアラカンとなりえても仏とはなりえないと区別されるに至り、また縁覚も自利を目的とするものであるゆえに、自他円満な仏と区別され、さらに菩薩とは仏が成道されるまでの段階を指していたのであるから、唯一の仏にたいして当然唯一の菩薩以外には考えられていなかった。しかるに、時代が降るにつれて、利他の意義を重視する運動が起こり、かれらは声聞・縁覚を小乗の徒あるいは二乗の徒と称して斥け、みずからを大乗の徒と称し、その拠って立つ教えを菩薩乗あるいは仏乗と称した。これが『般若経』や『維摩経』を生んだ母胎であるが、こうした思想背景のもとに、二乗を真実でないとしながらも、それらに存在意義を認めようとして起こったのが法華経の三乗方便、一乗真実の説であったと論じている。すなわち教団発展史を背景にして菩薩乗の発生原因からその必然性を検討し、開三顕一を位置づけている。

稲荷日宣博士は『法華経一乗思想の研究』においてこの問題を概観しているが、問題点を拡大されたため資料は博捜されながら論旨は明快さを欠いている。しかし本問題に関心をもつ者にとっては必読すべき大著である。

丸山孝雄氏はその著『法華教学研究序説』の第一部「法華経開会思想の受容と展開」（八七頁以下）において、特に吉蔵の著述を精査して、かれの開会思想を詳述している。

以上、諸氏それぞれ見解に多少の相違はあるが、法華経の中心思想が一仏乗思想であり、それは大乗仏教初期の思想として必然的に生まれるべくして生まれたものであって、小乗ないし二乗を貶称することなく、仏の世界に開悟せ

しめるべき実践的な宗教世界を表現しようとしたものであるという点においては、諸氏の説はすべて軌を一にしている。

（1）福井博士頌寿記念『東洋思想論集』五七四頁「大智度論に見える法花経の理解」を見よ。

Ⅵ 授記と譬喩

田賀 龍彦

一　「授記」の概念

ヴェッヤーカラナと「授記」　「授記」という語は、経典の中ではいろいろな表現がなされている。たとえば「受記」「記莂」「記説」「授決」「受決」等である。これらの言葉はサンスクリットのヴィヤーカラナ（Vyākaraṇa）、パーリ語のヴェッヤーカラナ（Veyyākaraṇa）という語あるいはこれの動詞形を漢訳したものである。この語は必ずしも一定の意味をもったものではなく、原始経典においては多様な意味をもつ語として使用されている。

パーリ経典中でのこの語の用例を見ると、大別して五種に分けることができる。すなわち、㈠文法、㈡九分教の一支、㈢予言記説、㈣説明解説、㈤返答、である。このうち、「文法」は婆羅門の学ぶべき「文法」の意味に使用されており、これは仏教外の文献におけるもっとも一般的な用例である。「九分教の一支」とは『増支部経典』（Aṅguttara Nikāya）『中部経典』（Majjhima Nikāya）『ミリンダパンハ』（Milindapañha）等に見られるもので、仏教の教説をその内容や編集の形式によって九種に分類したものであるが[1]、その中の一支としてこの語がある。『増支部経典』の註釈『マノーラタプーラニー』[2]（Manorathapūraṇi）によれば、「論蔵と偈のなき経と（第三を除きたる）他の八分に入らざる仏語との全体、これヴェッヤーカラナ（Veyyākaraṇa）なりと知るべし」とあって、分別解釈という原始的な意味をもつものである。「予言記説」とは予言と記説とに分けることができる。予言については、仏が外道の死についての予言[3]の意味にこの語が使用されている。さらに弟子達の死後の再生についての記説[4]がある。ここでは予言の意味も含まれるが、それよりも説明あるいは記別の意味に用いられる。「記説」については「証果の記説」[5]すなわち法の実践

によって自己の得た境地を記説するわけであるが、これには、「みずからによる証果の記説」と「仏による証果の記説」との二つが見られる。つぎに「説明解説」とは前述の予言記説の場合の「記説」という語はこの説明という語と同じ意味をもつものであるが、ここでは特に前項以外の一般的な意味における説明解説として使用されている場合をいうのである。この説明解説とつぎの「返答」とは錯雑しており、明瞭に分別することは困難である。説明解説にしてもほとんどが問にたいする答としてなされているものであって、問を待たない説明は非常にまれである。さらに珍しい例としては『長部』(Dīgha Nikāya)『梵網経』[6]の末尾に「そして、この記説が説かれたとき、一千世界が震動した」とあり、これは『梵網経』に説かれた内容全体を指して「記説」と呼ぶものである。このように問を待っての説明解説より、問を待たない説明解説の意味に使用され、さらにこれが経典全体の内容を指すものとして用いられることになったものと思われる。

今まで論じてきたところは、「授記」を原語の立場からパーリ経典[7]においてどのような意味をもつ語であるかを明らかにしたものであるが、このパーリ経典はパーリ上座部に所属するものである。このような意味をもって使用されていた語が、いかにして授記作仏(未来成仏の予言)の意に使われるようになったのであろうか。

二　授記作仏のはじまり

釈尊の超人化と本生話のおこり　大乗経典ではこの「授記」という語は「授記作仏」(未来成仏の予言)という意味にのみ使用されている。原始経典においては、このような意味に使われることのなかった語がどのようにして「授記

作仏」という意味に使用されることになったのであろうか。

釈尊在世および滅後それほどの時を経ない時代にあっては、自分達と同じ人間と生まれて出家し、修行して仏となった釈尊の記憶が残っており、道器としての修行者も釈尊と同じく修行をして仏となることができるという可能性を疑うものはなかったであろう。しかし、時代が下るに従って、釈尊と修行者達との間は隔絶していった。このことは釈尊に限らず、偉人とされる人びとについても同じことがいえるわけで、死後時を経るほどに偉大視するのは歴史上往々見られるところである。

釈尊を偉大視し、自分達とは異なったはるかに偉大な能力をもった人格と考えるようになることは、それだけ自分達の修行の効果が小さくなり、仏となる可能性が薄らぐわけである。そこで、そのような偉大な人格をもった釈尊によって自己の得たところの境地を保証してもらう、すなわち、法の実践の効果を釈尊によって保証される証果の記説という形式が生じたものであろう。一方ではまた、法を絶対視する傾向から、法の実践によって必ずある境地が得られるべきであるとする考え方から自己による証果の記説という形式が生じたものと考えられる。前者は人格的記説であり、後者は法による記説ということができよう。

このような証果の記説が、死後の再生についての記説と結びついて、未来の得果についても記説するということになったものである。かかる形式はすべての原始経典に共通に存するものであり、すべての部派にわたって広く行なわれていたものということができる。

釈尊の偉大化が増広されるに従って、一方では成仏以前の因行についての増広が行なわれることになる。そして、この釈尊の修行時代の前身を菩薩（bodhisattva）と呼ぶことになったのである。[9] これらの修行時代の物語をまとめたものが「ジャータカ」（jātaka 本生話）である。仏陀たる釈尊が自分達の手の届かない存在であることを自覚するほ

どに、釈尊の前生身である菩薩の修行が厳しく長いものであるとするのは当然のことで、それらの修行を分類して「六波羅蜜」（布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧）として説き、その修行の期間も三阿僧祇百劫とするに至ったものである。釈尊の前生身としては、婆羅門あり、商人あり、あるいは動物あり、いろいろな形で修行を積むことが説かれているが、この釈尊の前生身たる菩薩は「成仏確定者」である。すなわち、成仏することが確定している人である。この点、のちの大乗の菩薩とは異なっている。大乗仏教における菩薩は出家・在家を問わず仏道を行ずるものをいうのである。このような釈尊の前生身がその修行中に多くの仏のもとで因行の完成に努力したわけであるから、釈尊以前に多くの仏が存在したことになる。

原始経典において、一般的な過去仏としては過去七仏（釈尊を入れて過去七仏となる）があるが、これは仏陀の教法が釈尊一人のものではなく、すでに過去の仏も同じ法を説いたとする教法の永遠性を説くように設定された仏である。[10] のちにはこの過去七仏が、釈尊前生中に逢事した仏として、パーリ経典において、二四仏或いは二八仏を挙げている中にとり入れられることになる。この教法の永遠性・伝統性を表わす過去仏とは別に、授記思想中においてもっとも重要な仏である燃灯仏（Dīpaṃkara）の出現がある。この燃灯仏が、前述の過去六仏とその源泉を異にするものであることは、漢訳四阿含中、比較的後期の要素を含む『増一阿含経』にのみ見られる仏であり、さらに、南伝においても後期の成立にかかる『アパダーナ』（Apadāna）『ニダーナカター』（Nidānakathā）『ブッダヴァンサ』（Buddhavaṃsa）等にのみ見られることから明らかである。それとは異なり、過去七仏は五部四阿含のすべてにわたって記されている。この燃灯仏は「授記作仏」（未来成仏の予言）を与える仏として設定をされたものである。

授記仏―燃灯仏の出現　釈尊の本生話等が多数成立したのにつれて、弟子信者等の前生話も出現することになっ

た。これらの前生話は、過去の善業によって、現在の得果があるとするもので、法の実践を尊重する立場に立った業報譬喩である。このように仏弟子達の前生話が流行するにつれて、釈尊本生話中の菩薩が成仏確定者であることを明確に区別する必要が生じたものと考えられる。前生において同じような因行を積んだにもかかわらず、菩薩は必ず成仏するというのではそこに何らかの根拠がなければならないわけである。そこで燃灯仏が設定され、予言あるいは記説の形式をとり入れて、燃灯仏が菩薩に成仏の授記をするという形が生じたのである。ここに大乗経典における授記作仏思想の成立を見ることになったのである。

この燃灯仏授記話は多数の経典に見られるが[11]、もっとも原形に近いと考えられるものは『ディヴヤアヴァダーナ』(Divyāvadāna) 中の燃灯仏授記話である。このように燃灯仏授記すなわち授記作仏が成仏の根拠として成立すると、その後、釈尊が前生中に逢事した多数の諸仏もまた、釈尊の前生身としての菩薩に授記をするということになった。パーリ経典の『ジャータカニダーナカター』(Jātakanidānakathā) の中の「遠き因縁物語」(Dūrenidāna) において、燃灯仏をはじめとして、加葉仏 (Kassapa) を終りとする二四仏を挙げているが、この中で、第一九以下第二四仏に至る六仏は過去七仏中の六仏であり、ここに、成立の源泉を異にする燃灯仏と過去六仏との結合が図られているのを知ることができる。さらに燃灯仏と過去六仏との間に本生話中の諸仏を整理して、一七仏を挿入することになったものと考えられる。これらの二四仏が釈尊の前生身である菩薩に授記をしている。

パーリ経典中に見られるこの諸仏授記は釈尊の前生身たる菩薩にのみ限定されていることが特徴であり、授記思想のそれ以上の発展は認められない。その授記の形式についても、燃灯仏授記を除いては[12]、誓願などは見られず、仏供養を因行とし、その内容については父母・子・侍者・弟子・信者・菩提樹名等を挙げている。この内容についてはほとんど固定化しているが、これは仏伝の投影であって、のちの大乗経典のものとは異なっている。

上述のパーリ経典はすべてパーリ上座部にのみ属するものであるが、北伝の本生経類については事情が異なる。南伝のものよりも資料も多く、また多くの部派にわたって現存している。もちろん、これら北伝の諸経典においても、南伝のものと同じく諸仏授記は存するけれども、それとは別に諸仏次第授記の形式が見られる。これは釈尊の逢事した仏が多数あれば、それらの仏の前身である菩薩もまた多数存在しなければならないわけであり、そこで順次につぎに仏となるべき菩薩にたいして授記するという形式が成立することになったわけである。燃灯仏授記にしても当然、燃灯仏が菩薩であった時期があると考えるべきで、そこで燃灯仏授記が創作されることになり、それが諸仏次第授記に発展したことは当然の帰結であるといえる。形式的には燃灯仏授記から諸仏授記となり、さらに諸仏次第授記という発展過程が考えられるけれども、その内容の点については種々の問題を含んでいる。

このように「授記」が一般的になってきたということは、『増一阿含経』の中に、仏の作すべき五事を挙げているが、その第五に「当に将来仏に決を授くべし」[13]とあって、これは如来が世に出現するとき必ず為さねばならない五事のひとつとしているものであり、このようなことがいわれることは、すでにこの授記が成仏の根拠としての位置の確立をみていたことの証左であるということができる。

三　法華経における授記

授記作仏の多様化と法華経の立場　前節において述べたように、過去に多数の仏の存在を認めたことは、当然未来にも多仏を認めることとなった。このように過去・未来の仏を創り出したことは、やがてさらに進んで、横に現在世

の諸仏の存在を認めざるをえなくなり、現在世の他世界にも諸仏が存在することとなった。このように諸仏が存在すれば菩薩もまた、多数存在することになる。菩薩が十方世界に存在することを認めると、いろいろな形の菩薩の出現という考え方と相まって、一仏一菩薩から一仏多菩薩となり、大乗経典の出現とともに、燃灯仏授記に始まった授記作仏の形式内容ともに複雑多岐にわたることになった。そして、この授記思想の展開は「法華経」の二乗授記作仏をもってその頂点に達したということができる。

法華経は古来より、「開三顕一」あるいは「会三帰一」、すなわち一乗思想を表明する経典であるといわれる。三とは声聞・縁覚・菩薩（仏）乗の三乗をいうのであり、これを開いて一乗を顕わす、あるいはこの三乗を会して一乗に帰すという意味である。これは大乗・小乗の対立を仏教の原点に立ち返って、仏陀の大慈悲という点から超克しようとしたものである。法華経以前の大乗経典においては、小乗教団を非難することが先であって、小乗の立場を排斥することによって自己の大乗の立場を明らかにせんとしたものである。大乗『維摩経』などは小乗を「敗種の二乗」と呼び、声聞・縁覚の二乗に成仏を許さない立場をとっている。このような対立の時代にあっても、釈尊の真精神を堅持する人びとがいなかったわけではない。そのような流れは出家者よりも在俗信者の人びとの中にあった。この人びとが自分達の立場を大乗と称し、対立する人びとを小乗と呼んだのである。そして、自分達の立場を宣揚するために相手を攻撃することを主とし、小乗の徒は自己の解脱のみを求めるものであって、釈尊の真精神に反する徒であるとし、永く成仏できないものであるとしたのである。しかし、やがてこのような考え方にたいする反省が生まれてきた。一切衆生の救済ということを目的とされた釈尊の原点に帰れという運動がそれであって、そこに生まれてきたのがこの法華経であった。平等と平和と慈悲とを説く法華経はこのような環境の中に生まれた経典であった。

古来法華経を分類するのに「二処三会」とか「本迹二門」とかといわれている。説処によって分類したものが「二

処三会」であり、前半と後半とに分けたのが「本迹二門」である。このうち特に授記を中心にとり扱っているのが前霊山会であり、本迹二門の場合は迹門に当る。特に迹門の中でも「法師品第十」までが授記を中心として論述しているということができる。これは仏の教えの前では衆生はすべて平等であり、すべてのものが仏となるべき可能性をもっているということを示している。「方便品第二」において、「唯だ一仏乗のみあり、二も無く亦た三も無し」（大正九、八上）として、すべて一仏乗に抱括せられてあるので、声聞乗・縁覚乗等を説いたのは方便の説であったとする。しかし、その方便の説も相手の機根が未熟のゆえにその段階の教として説いたのであり、それが最終の目的であると考えてはならないのであって、それらすべては一仏乗に入るための準備段階であるとするのである。このように「方便品」において、方便即真実であると開顕し、それを具体的に表現したのが「譬喩品第三」以下の諸品に見られる授記作仏である。

授記重視の理由　唯有一仏乗の具体的表現として授記が用いられたといっても、よく理解していただけないかもしれない。なぜ法華経が授記という形式を取り入れて、唯有一仏乗ということを表現せねばならなかったのかということが問題である。敗種の二乗、絶対に成仏できないとされていた二乗の徒が成仏するにはそれなりの根拠がなければならない。法華経よりあとの成立である『涅槃経』では「一切衆生悉有仏性」をいい、仏性をもって成仏の根拠としているが、法華経ではそこまで明確に記されていない。このような成仏の理論的根拠が未成立の場合、何によって成仏不可能とされていた二乗を成仏可能に転換できるか、これは法華経にとって大問題であった。もちろん、初期大乗諸経典で授記を説かないものはないといっても過言ではないが、しかし、法華経ほどに授記に重要な意味をもたせているものは他に見当らないといえる。法華経以後に成立した「仏性」「如来蔵」という成仏の理論的根拠があれば、

当然それによって二乗作仏を説明すべきであろうが、それができないところに法華経創作者達が苦心をした跡が見られる。それゆえに繰り返し、くどいまでに授記を説かねばならなかったのである。

「方便品第二」において、いわゆる「法開会」がなされ、「十方仏土の中で、唯だ一乗法のみ有って、二も無く亦た三も無し」（大正九、八上）「諸仏は方便力を以て、一仏乗に於て分別して三と説く」（同、七中）と云い、三乗は仏の方便力によるものであるとして、仏の立場からの救済がなされている。しかし、これだけの説明では二乗の成仏の根拠としては不充分であった。そこで燃灯仏授記に始まる授記作仏の形式をとり入れざるをえなかったのである。それはこの法華経の二乗授記作仏をインドにおいてどのように見ていたかを知ることによって理解されるであろう。

竜樹（ナーガールジュナ Nāgārjuna）の著した『大智度論』（これは『大品般若経』の注釈書である）で、法華経が『般若経』よりも勝れているのは「阿羅漢の受決作仏を説く」（大正二五、七五四中）からであるといい、さらにこの二乗作仏は仏法中の不可思議であり、ただ仏のみ能く知るところであると述べている。[14] また世親（ヴァスバンドゥ Vasubandhu）の法華経の注釈書である『妙法蓮華経優波提舎』（『法華論』）では、声聞等が実に成仏するから授記するのであるか、あるいは成仏しないのに授記するのであるかと問を起こし、もし実に成仏するとするならば、菩薩がどうして無量劫において無量の種々の功徳を修集するのであるか、あるいはもし成仏しないとするならば、虚妄に授記することになるではないか、というのにたいして、仏の法身と声聞の法身とが平等にして異なることなきがゆえに授記を与えるのであって、修行の功徳を具足しているわけではない、と述べている。

これは仏も声聞も本質的には同じものをもっているが、修行の功徳を具しているかいないかという点では異なっているというわけで、さらに授記を与えるのは決定心を得せしめるためであるという。そして声聞に四種を立てている。すなわち㈠決定声聞、㈡増上慢声聞、㈢退菩提心声聞、㈣応化声聞である。この四種の声聞のうち、授記を与えてい

るのは応化と退菩提心の声聞だけであって、決定と増上慢の声聞には授記を与えてはいないとしている。ここにいう応化と退菩提心とは本来は菩薩である。応化とは諸仏菩薩がかりに声聞の姿をとっているのをいうのであり、退菩提心とはもと菩薩であって、途中でくたびれて声聞に堕ちたものであって、ともに本来は菩薩であったわけである。であるから、真の意味の声聞とは決定と増上慢とをいうべきであり、二乗作仏という場合は当然、決定と増上慢の声聞が授記され救済されなければならないわけである。ここに矛盾が見られる。本質的な点において授記を与えるとしながらも、実は応化と退菩提心の声聞にのみ授記するとしていることは、かえってこの問題が理論的に説明しがたいものであり、それがいかに大きな問題であったかということを示唆しているといえよう。そこにこそ法華経のもつ偉大さがあり、みずから、「法華最第一」（大正九、三一中）と誇ることも首肯されるところである。

これらのほかにも例を挙げることができるが、結論だけを述べれば、インドではこの二乗授記作仏を理論的には説明できず、応化と退菩提心の声聞への授記として会通せざるを得ず、さらにその矛盾の解決を「唯だ仏のみ能く知るところ」（大正二五、七一四上）であるとするか、あるいは「仏の善巧方便」（大正三一、五三三中）であるとしかいいえなかったのである。これが中国の注釈家達になると「仏性」によって、法身平等と二乗作仏との関係をいかに説明するかというところに重点が置かれてくるのである。

授記を受けた仏弟子たち　少しく説明がくどくなったが、法華経が授記作仏という形式をとり入れて人の普遍性すなわち二乗作仏を示そうとした意図を理解していただけたと思う。しかし、このような考え方に反対の意見もある。授記などというものは法華経の「唯一なる立場」という点よりすれば、それほど問題とすべきものではなく、さらにこれら授記を問題とする各章を付加したことによって混乱を招き、統一ある姿を失ったといえるとするものである。(15)

しかしながら、経典そのものが本来もっている目的が、人びとを救済するということにあるとするならば、そこに理性にうったえる理論的な説明と同時に、感性にひびくところのものがなければ充分とはいえないものであろう。そこでどの経典においても、仏陀の大慈悲を強調し、あるいは菩薩の積功累徳を広説するなど、読む者に大きな興感と感動を与えることに力点が置かれているのである。そのような立場から法華経においても、舎利弗を始めとする高名な声聞達を挙げてそれぞれに授記を与えているのである。

さきに述べたように、法華経における授記は特に前霊山会に説かれているもので、まず「譬喩品第三」において舎利弗への授記があり、つぎに「授記品第六」において、大迦葉・須菩薩・大迦旃延・大目犍連の四大声聞への授記を説き、さらに「五百弟子受記品第八」において、富楼那への授記、憍陳如ほか五百人の阿羅漢への授記がある。「授学無学人記品第九」では仏の侍者である阿難と仏の長子である羅睺羅等を始めとする二千の声聞への授記があり、さらに「法師品第十」の前半において、授記の結論ともいうべき総授記が説かれている。「法師品」以前の授記すなわち個別授記と本品とでは因行の点において大きく異なっている。本品においては、現世および滅後の「法華経」の一偈一句だに聞いて一念随喜する天・竜・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅伽・人・非人、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、求声聞者・求辟支仏者・求仏道者等すべてに授記を与えている。これは「方便品」における法の普遍性（法開会）の思想の必然的発展の当然の帰結であると考えられる。

法華経ではこのほかに、「提婆達多品第十二」において、悪人提婆への授記があり、さらに「勧持品第十三」において、喬曇弥および耶輸陀羅への簡単な授記が説かれている。この「提婆」「勧持」両品における授記は悪人成仏と女人成仏という特別な意味をもつものである。

授記の形式と内容　つぎに授記の形式と内容について概観しよう。法華経には『正法華経』『妙法蓮華経』『添品妙法蓮華経』の漢訳三本が現存し、その他梵文、蔵訳等があるが、このうち、鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』がもっともよく読まれているので、それを中心として、随時その他を参照することとしたい。

通常「授記」は因記と果記とがあり、因記にはまた、時節と因行とがある。果記は仏名のみを挙げる簡単なものから、国名・土相・劫名等の複雑多岐にわたるものがある。大きく分けて南伝と北伝とではこの果記の内容に特徴が見られる。いま燃灯仏授記を例に挙げると、南伝の『ジャータカニダーナカター』と『アパダーナ』では仏名のほかに父母名・侍者名・弟子名・菩提樹を挙げている。これらは仏伝の投影である。これに反し、北伝では時節・仏名の他には三十二相・八十種好等を付加しているものが見られる。[16] 北伝の中でも『修行本起経』のみは劫名・国名・父母名・妻名・子名・侍者名・弟子名を挙げているが、これは南伝におけるものよりもより整った形をとっている。この経の異訳としては『太子瑞応本起経』と『異出菩薩本起経』とが挙げられるが、特に『太子瑞応本起経』はその所説の内容がほとんど本経と同一であり、両者相一致する偈頌なども添えられて同本異訳であることを十分示しているとされるが、[17] 燃灯仏授記に関しては形式・内容ともに懸絶しており、『修行本起経』がもっとも発展したものであることを示している。南伝仏教においては釈尊があくまでも中心であるので、授記内容の発展についても、釈尊に似せて仏伝の投影をもって終っているが、これが初期大乗経典になると、仏陀観、浄土思想の発展とともに授記内容に種々の変化と増広とが見られる。

舎利弗以下の授記の内容について、いま、もっとも整っているものを挙げれば、須菩提への授記である。因記として[18]㈠時節、㈡因行、果記として、㈢仏名、㈣劫名、㈤国名、㈥土相、㈦眷属、㈧仏寿、㈨法住、㈩仏化とである。因記と果記とで十項目にわたっている。『妙法蓮華経』により内容を出せば、[19] 時節：「当来世」、因行：「三百万億那由他の

諸仏を恭弘尊重し、常に梵行を修し、菩薩道を具し、最後身に成仏す」、仏名：「名相如来応供……世尊」、劫名：「有宝」、国名：「宝生」、土相：「其の土平生にして、諸の丘坑沙礫便利の穢なく、宝華充満し、人民は皆な宝台珍妙楼閣に住す」、眷属：「声聞弟子無数、諸菩薩無数」、仏寿：「十二小劫」、法住：「正像二十小劫」、仏化：「其仏は常に虚空に住して法を説き菩薩声聞を度脱せん」とするが、これは長行（散文）の部分に見られるものであって、重頌の部分ではより簡略であり、梵文、蔵訳ともに異なっている。この十項目のうち、一、二欠くもの、あるいは順序がそれぞれに異なっていることはあるけれども、個別授記のうち、阿難への授記までは形式的には同様である。また、時節、因行、仏名まではすべてにわたって同一順序で並べられているが、この授記内容について問題となるのは土相と眷属とである。土相とは仏土の様相をいうのであり、眷属とは仏弟子の種類をいうのである。

国土相と眷属　土相については、燃灯仏授記話中、『修行本起経』『過去現在因果経』『菩薩処胎経』等々において、五濁悪世としている。これはこの娑婆世界を悪世とするものであって、浄土思想に対応するものである。この世界を悪世とすることは必然的に浄土を想定することとなる。このような傾向が仏国土の様相を授記内容に加えることになったものである。『思益梵天所問経』では、「閻浮檀金琉璃を以て地となす」とか、「真栴檀宝を以て地となす、地の平らかなること掌の如し」とか、「三悪道なく、亦た八難なく、魔事あることなし」とする。また『小品般若経』では、「諸の悪獣怨賊の難なく、亦た飢饉疾病の患なし」とあり、ここでは非常に現実的な苦痛をもたらすものがなくなってほしいという願望が素朴な形で表現されている。これがさらに進んで、三悪道なしとか、八難あるいは魔事なしと表現されることになったものである。

このような否定的な願望とは反対に積極的な願望として、国土が平らかで、宝石でできているとして、自分達の住

む処が、かくあってほしいという美しい表現をすることになったもので、法華経ではほとんどこの両者を挙げている。しかし、富楼那への授記中の土相については、[20]「女人なく、一切有情は化生であり、婬欲なし、大神通有りて身より光明を出し、飛行自在にして、精進憶念智慧有りて金色身にして三十二相を具す、其の国の衆生は常に二食を以てす、一には法喜食、二には禅悦食なり」とあって、化生、女人、法喜禅悦二食等を挙げているが、このうち、『妙法華』では「女人有ること無し」としているところを、『正法華』では「一切は化生にして女人に由らず」とある。ここでは、女人は汚れたものであり、成仏できないものであるとする女人の五不成就の考え方が反影されて、法華経では仏国土には女人はいないとしたものである。法華経以前の『阿閦仏国経』では阿閦仏の妙喜世界には女人はいても、ただ苦しみなくして懐妊し、分娩するとあるが、『大阿弥陀経』に見られる安楽世界には女人はなく皆な男子として生まれるとあって、このような浄土の影響を受けて土相の説明中にとり入れられたものである。

眷属については、『思益梵天所問経』では、もっぱら菩薩をもって僧となすとあり、『首楞厳三昧経』においても、無量無辺の菩薩のみを出しているが、法華経ではほとんどが菩薩と声聞との両者を挙げている。ただ舎利弗への授記文中では菩薩のみを出しているが、仏化のところにおいてその仏の出世のときは悪世ではないが、本願をもってのゆえに、三乗の法をもって衆生を教化す、[21]としている法華経の「法開会・人開会」の立場からいうならば、当然菩薩とともに声聞も挙げるべきであろう。

成辟支仏の授記——提婆と阿闍世　法華経は古来、二乗授記作仏をもって特色とするとされているけれども、上に述べたところでも理解されるように、舎利弗をはじめとする声聞達への授記は見られるけれども、辟支仏（独覚）への授記はない。

授記には成仏の授記ばかりではなく、成辟支仏の授記もあり、『ディヴヤアヴァダーナ』(Divyāvadāna) において、婆羅門女及婆羅門、二鸚鵡へ、また『アヴァダーナシャタカ』(Avadānaśataka) では乾闥婆等への九話、その他、『生経』『賢愚経』等に見られる。[22] このような成辟支仏の授記が、『増一阿含経』においては提婆への成辟支仏授記、あるいはまた、阿闍世への成辟支仏授記を与えているが、特に悪人とされる二人について成辟支仏の授記を与えていることは注目すべきことである。特に提婆は破僧伽をした大悪人とされているが、他方では提婆の五法の伝説によって知られるように、僧団の僧院化に反対し、仏教初期の遊行的性格を守らんとする隠遁主義者として記述されている。しかし、このような守旧の徒は、正統派からすれば異端の徒ということになり、仏教の本旨にもとる苦行であるとして非難されることになる。

このように提婆にたいしては二つのあい反する伝説上の評価がなされているのであるが、かかる提婆にたいして、これを救済しようとする経典が現われた。先述の『増一阿含経』『ミリンダパンハ』『有部破僧事』等である。これらの経典においては、すべて提婆に成辟支仏の授記を与えている。ここに大悪人としての提婆と、隠遁者としての提婆とのこの二つの性格の結合の跡を見ることができる。本来、辟支仏[23]とは『阿含』や部派の文献によれば、隠遁的仙人のごとき人物が背景にあるとされ、かかる仙人を仏陀の一種として把握したものであろう。辟支仏は仏陀とされる点で、釈尊の仏陀たる、その仏陀と同列にみなされる面もあるわけで、提婆救済の手段として、かかる隠遁者的性格をもつ、仏陀より劣る辟支仏をもってしたものと考えられる。このように辟支仏の授記をすでに得ている提婆を仙人(辟支仏)として設定し、それに成仏の授記を与えているのが法華経の「提婆達多品」であり、それによって声聞のみでなく、辟支仏をも救済することによって、二乗授記作仏を完成したものということができよう。

「勧持品」における喬曇弥および耶輸陀羅の授記はともに非常に簡略であり、前文に、一切会の授記によって汝は

授記せられたりとして、「法師品」の総授記を引いている。

法華経以後になると、「仏性」「如来蔵」等の成仏の理論的根拠を説く経典群の出現によって授記の存在理由が消滅し、ただ単なる形式としてのみ残ることになったものである。

四　法華経における譬喩

「法華七喩」　大乗経典は保守的な出家仏教に反対して、釈尊の真精神に立返る運動として、主として在家者の側から生じた運動の所産であるから、一般大衆を対象としたものということができる。そこで、その内容についても繁雑な教義理論を説くものではなく、平易なもので大衆が理解することができるようなものでなければならなかったわけである。それゆえ、譬喩や因縁譚なども多数もり込んだものになる。

法華経もそのような作品のひとつである。法華経における譬喩は古来「法華七喩」として、七つにまとめられている。

第一「火宅の譬喩」（譬喩品）、第二「窮子の譬喩」（信解品）、第三「雲雨の譬喩」（薬草喩品）、第四「化城の譬喩」（化城喩品）、第五「繋宝珠の譬喩」（五百弟子受記品）、第六「頂珠の譬喩」（安楽行品）、第七「医師の譬喩」（如来寿量品）。これら七種の譬喩のほかにもないわけではない。「授記品」の「大王膳の喩」、「涌出品」の「父少子老の喩」等がある。(24)

法華経を本迹二門に分けてその迹門一四品の中の正宗分として「方便品」より「人記品」までの八品を挙げているが、この八品をさらに分別して、法説周、譬説周、因縁周としている。これが三周説法といわれるものであるが、この中の譬説周には七喩中の第一・第二・第三の三喩が存する。そして、この三周説法をそれぞれ上根・中根・下根の衆生のためのものであるとしている。

「火宅の譬喩」　第一「火宅の譬喩」は「三車火宅の喩」ともいわれるもので、舎利弗が授記を得てのちに、舎利弗の懇請に従って、今、まさにまた譬喩をもって、さらにこの義を明らかにすべし、として説かれたものである。

年老いた大長者があって、ただひとつの門のみある大邸宅に多くの僮僕と住んでいた。その大邸宅も大変に古く、ある時、火災が起こった。ところが長者の子供たちは遊びに夢中になっていて逃げようともしない。そこで一計を案じて、子供たちが欲しがっていた羊車・鹿車・牛車が門外にあるから早く門外に出てみなさいというと、子供たちは先を競って門外に走り出た。ところがそこには車がなかったので、子供たちは父親に要求したところ、父親はみんなに同じように大白牛車を与えた、という譬喩である。ここには有名な「三界は安きことなし、猶お火宅の如し、衆苦充満して、甚だ怖畏すべし、……今此の三界は、皆な是れ我が有なり、其の中の衆生は、悉く是れ吾が子なり」（大正九、一四下）との文がある。ここでの長者とは仏陀であり、大邸宅とは迷いの世界である。火災とはこの迷いの世界で、人びとが生・老・病・死・憂・悲・苦・悩に苦しんでいることである。そこにいる子供たちとは一切衆生のことで、仏陀はその迷いの世界を出でしめんがために、羊・鹿・牛すなわち三乗の教えを説いて誘引した。そして最後に大白牛車すなわち仏乗をもって開示したのである。この「三車一車の譬」については、後世、その解釈をめぐって、「三車家」「四車家」の論争を生ずることとなったのである。すなわち羊・鹿・牛と大白牛車とを別のものと見るか、

あるいは羊・鹿・牛の中の牛と大白牛車とをひとつのものとして見るかによってこのような違いがでてくるわけである。中国の法華経注釈家にとって、この問題は大きくとりあげられたものである。すなわち三乗中の仏乗と三乗の区別を越えた仏乗があるとするか、あるいは三乗中の仏乗のほかに仏乗はないとみるかによって異なるわけである。すなわち真実の大乗（実大乗）と方便の大乗（権大乗）とがあるとするか、大乗にはそのような区別はないとするかである。前者は「四車家」といわれ、天台大師や賢首大師はこの立場に立ち、後者は「三車家」といわれ、嘉祥大師や慈恩大師はこの立場に立っている。

「窮子の譬喩」　第二「窮子の譬喩」は、さきの「譬喩品」において、舎利弗が授記を得たことにたいして、「信解品」において、須菩提・大迦旃延・大迦葉・大目犍連の四大声聞の歓喜の表白があり、さらにその領解をこの「長者窮子の喩」をもって述べている。第一の「火宅の喩」は釈尊によって述べられたものであるが、この「窮子の喩」は弟子の立場すなわち声聞の立場から「火宅の喩」と同じ内容のものを述べたものである。

ある長者に子供があって、その子が幼いときに父を捨てて家出をし、久しい間諸国を放浪しながら、たまたま本国に向かった。父の長者は子を探しながら一城に留まっていた。ときに貧窮の子は父長者の門口に立ったが、中の従者に囲まれて坐している長者の威風に恐れをなして走り去った。長者はそれが我が子であることを知って、人を遣わして捉えようとしたが、その子は驚きの余り悶絶してしまった。そこで長者はその子を放たしめ、後日、別の人をやって、便所掃除夫になるよう勧誘した。ときに長者は弊衣を身に着けてその子に近づき、余処へ行かず、安心して働くように慰撫し、以後は自分の子のごとくにしようといった。そして二十年が過ぎ、長者は死が近いことを知って、その子を呼び財宝の管理人として一切をまかせた。そしていよいよ死が迫ったとき、国王や親族の一切を集めて、その

子が自分の実の子であることを告げて、一切をその子に付与した、というものである。

ここで長者は仏であり、その子は声聞で、長い間の放浪は迷いの世界で苦しんでいることをいうのであり、掃除夫となり次第に心が開け、ついには仏子であることを認識するというもので、仏陀である長者の大慈悲心と、子供が仏子であることを知ったときの感激とが実によく表現されている。

この「窮子の喩」はまた、天台大師の仏教観に大きな影響を与えたものである。天台大師はこの譬喩によって、仏教を五段階に分けて解釈をしたのである。それが天台の五時教判と呼ばれるもので、華厳・阿含・方等・般若・法華・涅槃の順に釈尊一代の教化がなされたとし、窮子の家出より、我が子であるとの宣言までの五十年をその期間に譬えたものと解釈したのである。

「**雲雨の譬喩**」　第三「雲雨の譬喩」は通常「三草二木の喩」といわれるものである。「信解品」において、大迦葉等が「窮子の喩」によって領解を述べたのにたいし、つぎの「薬草喩品」において釈尊はかれらのためにこの譬喩を説いたのである。

三千大千世界の大地には多くの草木があるが、その種類も多く種々雑多なものがある。一雲の降らすところの雨はすべてに等しく潤いを与えるが、その草木の大小に従ってそれを受け、その種性に応じて生長し、花を開き実をつけることになる。一地の生ずるところ、一雨の潤すところであるといえども、しかももろもろの草木に差別があるがごとくであるとし、仏はちょうど大雲のごとく、一味平等の法雨をもって、一切衆生を潤すけれども、衆生は自分の力に応じてそれを受け、三乗・五乗の差別を生ずるわけである。しかし、究極は一仏乗に入らしめることを目的とするのである。この譬喩では大小の草木を小草・中草・上草と小樹・大樹の五種に分けているので、「三草二木の喩」と

いわれるのであるが、小草は人・天に、中草は声聞・縁覚に、上草・小樹・大樹は菩薩に譬えているが、天台大師の解釈によると、小草は人天乗、中草は声聞・縁覚の二乗、上草は三蔵教の菩薩、小樹は通教の菩薩、大樹は別教の菩薩に譬えられるとしている。(25)

「化城の譬喩」　第四「化城の譬喩」は前の「授記品」において大迦葉等に授記を与えたので、ついで富楼那等の下根の声聞のために過去の因縁を説くことになる。そして仏はそれを重ねて説明するためにこの「宝所化城の喩」を説かれたのである。この譬喩は先の「火宅の喩」と同趣意のもので、仏の大慈悲心を強調し、衆生救済のためにいかに心をくだかれ、一仏乗に導かんとされたかを説いているものである。

一人の導師があって、大衆を率いて五百由旬という遠い険しい旅をして宝処に到らんとするも、人びとは疲れはてて途中から引返さんとした。そこで導師は三百由旬の処に一城を化作し、人びとはそこで休息し、安穏の想を生じてすでに目的地に到達したと考えた。そこで導師は人びとの疲れがとれたのを知って、化城を滅して、この城は私が方便力をもって化作したものである。真の宝処は近くにある、といって人びとを出立せしめたと説いている。

ここにいう化城とは声聞・縁覚の二乗をいうのであって、この二乗は仏が仮りに化設したものであって、志弱きもののために一時的な安息の場所としたにすぎない。真の宝処は一仏乗によってのみ到達できるものであることを教えたものである。

「繋宝珠の譬喩」　第五「繋宝珠の譬喩」は「衣裏繋珠の喩」ともいわれ、「人記品」において、五百の阿羅漢が授記を得て歓喜し、自分たちが究極の滅度を得たと考えていたのは全く無智の故でありますと述べ、ついで自分たちの

領解をこの譬喩をもって語ったものである。

ある人が親友の家を訪れ、歓待されて酒に酔って寝てしまった。そのとき、親友は用事ができて出かけねばならなくなった。そこで宝珠を寝ている友の衣の裏に縫いつけて出かけた。かれは酔がさめてその家を辞し、諸国を放浪して困窮の生活を送っていた、そして少しの所得だけで満足していた。たまたまその親友に遇った。そこで親友からその宝珠を自分が持っていることを知らされ、それに気づかずに徒らに苦労していたことを知った、という話である。ここにいう親友とは仏であり、過去に仏から法華経を聞かされて仏種を植えられたにもかかわらずそれを忘れて、貧窮の生活に満足している人を二乗に譬えて、今仏からそれを聞かされて実に自分が菩薩であることを知ったというものである。

「頂珠の譬喩」 第六「頂珠の譬喩」は迹門の最後の「安楽行品」中に説かれているものである。ここではまず文殊菩薩が、菩薩がのちの悪世において法華経を説く場合にどのようにしたらよろしいですかとの問に答えて、身・口・意・誓願の四安楽行に住して説くべきであると教えられている。ついでこの法華経が諸経中の最上のもので、諸仏如来の秘密の蔵であることをこの譬喩をもって説いている。これまでの五つの譬喩が仏の大慈悲心による善巧方便についてのものであるのに対して、これは法華経そのものの功徳を説いたものである。

転輪聖王があって、諸国を征服したが、その戦に功績のあった兵士たちに恩賞として、田宅・聚落・珍宝・象・馬・車乗等を与えた。しかし王の髻の中にしまってある明珠だけは与えようとしなかった。そうしてもっとも大きな功績をたてた兵士にのみこれを与えたというので、これはちょうど仏が人びとを教化し、人びとはそれに従ってもろもろの煩悩と戦ってそれを征服するわけであるが、その戦功によって種々の教えを説き与えたが、しかし最勝の明珠に比

する法華経はもっとも勇敢に戦った一切の煩悩を対治する者にのみ与えられるというのである。

「医師の譬喩」　第七「医師の譬喩」は「如来寿量品」で説かれているものである。この「寿量品」は本門の中心とされるもので、仏の永遠性・普遍性を開顕したものである。迹門において、法開会と人開会がなされ、本門において、法を説き、授記を与えた主体である久遠実成の本仏を開顕し、それによって法華経の開会の思想が完成することになるのである。

前の「従地涌出品」において、上行等の四菩薩をはじめとする六万恒河沙の菩薩が娑婆世界の地下の虚空より涌出した。ところが弥勒等の菩薩はいままで見たこともなければ聞いたこともないこれらの菩薩たちについて、どこから来たものかという疑問を起こし、仏に尋ねた。そこで仏はこの地涌の菩薩達は自分が成道以来教化したものたちであって、地下の虚空にあって、一心に精進して無上慧を求めているのである、と説かれた。これを聞いた弥勒等はますます疑惑を深め、仏は成道以来四十余年を経たにすぎないのに、この短い間にこれだけ多くの菩薩達を教化することができたのであろうか、ちょうど二五歳の年若い人が百歳の人を指して我が子であるといったとしてもだれが信ずることができましょう（「父少子老の喩」）、どうか説明をして私たちの疑惑を除いて下さいと懇請した。以上が「涌出品」の大要であるが、この問に答えて仏が説かれたのが「寿量品」である。

一切世間の人びとは釈尊は釈氏の宮を出でて伽耶城を去ること遠からず、道場に坐して、阿耨多羅三藐三菩提を得たりと思っているが、しかしながらほんとうは、成仏してよりこのかた、無量無辺百千万億那由他劫であると説き、さらに、それよりこのかたこの娑婆世界にあって、説法教化し、また多くの余国においても衆生を導利してきた。この中間において、自分は燃灯仏だといったり、あるいにまた涅槃に入るといったこともあったが、それらは皆方便を

もって説いたもので衆生救済のためであるとし、そこで繰り返し理解し易からしめるためにこの「医師の喩」を説かれたのである。

医師があって、たまたま遠く他国に旅をしていた。その間に子供たちが誤って毒薬を飲んでしまった。そこへ父である医師が帰宅して、悶え苦しんで救いを求めている子供たちを見て、薬を調合して与えた。そこで本心を失っていない子供はそれを服して病を癒すことができたが、毒が深くまわってしまっている子供は薬を飲もうとしなかった。そこで父の医師は一計を案じて、また他国に至り使いをやって「父が死んだ」と告げさせた。父の死を聞いて子供たちは歎き悲しみ、遂に本心をとりもどし、薬を服して全快することができ、そこで父は帰り来ったというのである。

この場合この医師に虚妄の罪があるであろうか、仏も衆生を導いて仏道を成ぜしめんがために方便によって入涅槃を示されたのであって、実は仏には入涅槃などはなく、虚妄の罪もないのである、と述べている。

以上が「法華七喩」といわれるものの内容である。

（1）佐々木教悟他『仏教史概説 インド篇』平楽寺書店、一九六六年、五九頁。
（2）拙著『授記思想の源流と展開』平楽寺書店、一九七四年、一三頁。
（3）*DN.* Ⅲ, p. 7. 南伝八、一〇頁。
（4）*MN.* Ⅰ, p. 464. 南伝一〇、二八一頁。
（5）*AN.* Ⅲ, p. 211. 南伝一九、二九五頁。*SN.* V, p. 346. 南伝一六下、二二六頁。
（6）*DN.* Ⅰ, p. 46. 南伝六、六八頁。
（7）平川彰『インド中国日本 仏教通史』春秋社、一九七七年、一〇頁。

(8) 赤沼智善『仏教経典史論』赤沼智善論文集刊行会、一九三九年、二八―五〇頁。

(9) 平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年、一五三頁には、「ジャータカ」からは「菩薩」という理念が必然的に出てくるとは言えない。「ジャータカ」の理念だけでは、菩薩という観念を生みださない。もし菩薩という観念なしには「ジャータカ」は成立しないというのであれば、バールハットの彫刻に「ジャータカ」と銘うちながらも菩薩の語を用いないのは理解できないことになろう。」と述べている。

(10) 金倉円照『印度古代精神史』岩波書店、一九三九年、二九八頁。

(11) 拙著、前掲書、一二九頁以下。

(12) 燃灯仏授記はその成立が早く、『ジャータカニダーナカター』においても他の諸仏授記とは異なり、上求菩提、下化衆生の誓願を含むなど、発展した形をとっているが、これはパーリ本来のものではなく、のちの発展した形をとり入れたものと考えられる。

(13) 大正二、六九九上、には、「如来が世に出現する時必ず当に五事を為すべし、云何が五と為すや、一には当に法輪を転ずべし、二には当に父母を度すべし、三には無信の人を信地に立たしめ、四には未だ菩薩の意を発さざるものをして菩薩の心を発さしめ、五には当に将来の仏に決を授くべし、若し如来世に出現する時当に此の五事を為すべし」とある。

(14) 拙著、前掲書、二七五頁。

(15) 紀野一義『法華経の探求』平楽寺書店、一九六二年、一四八―一四九頁。

(16) 拙著、前掲書、一五三頁以下。

(17) 『仏書解説大辞典』「修行本起経」の項参照。

(18) 拙著、前掲書、一九二頁。『首楞厳三昧経』には「号字是の如く、国土是の如く、声聞の数、寿命是の如く、滅後、法の住する歳数是の如し」(大正一五、六三八下)とあって、「仏名」「土相」「眷属」「仏寿」「法住」に当るものであるが、これは授記がこの五つの形式によって説示されていたことを物語るものである。

(19) 坂本・岩本訳注『法華経』上、岩波書店、一九六二年、三〇八頁。

(20) 坂本・岩本訳注『法華経』中、岩波書店、一九六二年、九八頁。

(21) 右同、上、一四六頁。

(22) 拙著、前掲書、一二七頁。
(23) 藤田宏達「三乗の成立について」『印度学仏教学研究』第五巻第二号、九一―一〇〇頁。
(24) 横超慧日『法華経序説』安居事務所、一九六二年、四三頁以下。望月一憲「法華経の譬喩について」『印度学仏教学研究』第一五巻第一号、一九六六年、三八二頁以下。
(25) 坂本・岩本訳注、前掲書（下）四二一頁。

参考文献

佐々木教悟他 『仏教史概説 インド篇』平楽寺書店、一九六六年
平川 彰 『インド中国日本 仏教通史』春秋社、一九七七年
同 『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年
赤沼智善 『仏教経典史論』赤沼智善論文集刊行会、一九三九年
金倉円照 『印度古代精神史』岩波書店、一九三九年
坂本幸男・岩本裕訳注 『法華経』上・中・下 岩波文庫、一九六二年
横超慧日 『法華経序説』安居事務所、一九六二年
田賀龍彦 『授記思想の源流と展開』平楽寺書店、一九七四年

Ⅶ 法華経論の立場

丸山　孝雄

一　はじめに

インドにおける法華経研究と世親　世親[1]（Vasubandhu 天親、四―五世紀）の『法華経論』は、インドにおける現存唯一の法華経註釈書である。法華経のインド[2]における講讃をみるに、まず竜樹（Nāgārjuna 一五〇―二五〇頃）の『大智度論』[3]百巻（後秦 鳩摩羅什訳）に引用され、また堅意（Sāramati 三五〇―四〇〇頃）の『入大乗論』[4]二巻（北涼 道泰等訳）にも法華経の一乗観、仏身観が論ぜられている。

唐の僧祥撰『法華伝記』巻第一「論釈不同第五」には「真諦三蔵云く」として、インドにおいて法華経の論を造りその文義を釈するもの五十余家あったといい、

> 仏の涅槃の後、五百年の終わりに竜樹菩薩が法華論を造り、六百年の初めに堅意菩薩が釈論を造れり。並びに未だ此の土に来らざれば（其の）旨帰を測れず。九百年中に北天竺丈夫国の国師大婆羅門僑尸迦（きょうしか）の子、婆藪槃豆、此（ここ）には天親と云うも亦、法華論を製し、六十四節の法門を以て其の大義を釈せり。（大正五一、五二下―五三上）

と記している。右によれば竜樹に『法華論』があり堅意にも法華経の『釈論』があったというが、現存しない。

さて、世親の『法華経論』（以下『法華論』と記す）は、つぎの漢訳二本が現存するのみで、梵本は伝わらず、チベット語訳もみられない。

妙法蓮華経憂波提舎　二巻　大乗論師婆藪槃豆釈　後魏北天竺三蔵菩提留支共沙門曇林等訳（大正二六、No. 一五一九）

妙法蓮華経論優波提舎　一巻或二巻　婆藪般豆菩薩造　元魏中天竺三蔵勒那摩提共僧朗等訳（同、No. 一五二〇）

「憂（優）波提舎」は upadeśa の音写で「論議」「論」を意味する。十二部経の一つで、法華経「方便品」の第四五偈では「九部法」の第九にみえる。教えの内容を論議し解釈したものである。法華経の梵名は Saddharmapuṇḍarika-sūtra であるから、『法華論』の梵名は Saddharmapuṇḍarika-sūtra-upadeśa と推定されている。漢訳の具名は右のごとく二種あり、かつ長いので『妙法蓮華経論』または『法華経論』『法華論』と略称される。嘉祥大師吉蔵[5]（五四九―六二三）は菩提留支訳にもとづいて『法華論疏』を著わし、また『法華玄論』等の中で「晩見法華論」と記しているので、ここでは吉蔵に従い『法華論』と略記しよう。

「婆藪槃[6]（般）豆」は Vasubandhu の音写で、旧訳では「天親」、新訳では「世親」と義訳されている。無著（Asaṅga）の肉弟で、初め小乗を学び『倶舎論』を著わしたが、のちに無著の教化によって大乗に転向し、弥勒（Maitreya）の『中辺弁別』や無著の『摂大乗論』にたいする註釈書を造り、『仏性論』『唯識三十頌』『唯識二十論』等を著わして唯識説を大成した。また『法華論』のほか『十地経論』『無量寿経優波提舎願生偈』など大乗経典の註釈書を著わして、後世、中国の法華教学、華厳教学、浄土教学、唯識学の発展に大なる影響を及ぼした。

『法華論』の訳出　勒那摩提（Ratnamati 宝意）は中天竺の人で、北魏の宣武帝の正治五年（五〇八）に洛陽に来た。菩提留支（Bodhiruci 道希）は北天竺の人で、同じく宣武帝の永平元年（五〇八、同年改元）に洛陽に来た。ともに『十地経論』等を訳したが、のちに意見が合わず、各別に訳経を行なったという。

ただし、両師の訳経に筆受として参加した侍中崔光の『十地経論序』（大正二六、一二三上―下）には、両師の不和の記事はみられない。ちなみに『十地経論』の訳出は、崔光の『序』によれば、永平元年四月から同四年（五一一）

夏までである。

『法華論』の前掲二訳の訳出についての記録をみるに、まず、隋から唐初にかけて三論の教学を大成し生涯法華経を講讃した吉蔵（五四九―六二三）の『法華論疏』は、冒頭に菩提留支訳のみを掲げ、勒那摩提訳には言及していない（大正四〇、七八五上参照）。また隋の法経等撰（五九四）『衆経目録』巻第五にも、

法華経論一巻　後魏世菩提留支訳（大正五五、一四一上）

と記すのみで、勒那摩提訳の『法華論』はみられない。なお同じ巻第五に、

十地経論十二巻　後魏永明年沙門勒那摩提共菩提留支於洛陽訳（同）

とあるが、両師の不和の記事はない。

ところが、同じく隋の費長房撰（五九七）『歴代三宝紀』巻第九には、両訳がつぎのごとく記されている。まず菩提流支訳について、

妙法蓮華経論二巻　曇林筆受幷製序（大正四九、八六上）

を掲げ、これを含む「三十八（九）部一百二十七巻」を菩提流支が、魏の永平二年（五〇九）から二十余年間に洛陽及び鄴で訳したと述べている。つぎに勒那摩提訳について、

法華経論一巻　侍中崔光筆受（同、八六中）

を掲げ、これを含む「六部二十四巻」を勒那摩提が正始五年（五〇八）已来、洛陽の殿内で訳した。初め菩提流支が助けたが、のちにあい争ったため、おのおの別に訳した、と述べている。なお右の『法華経論』以下の記事に先立ち『十地経論』と『宝積経論』を掲げ、已上の二論は菩提流支も訳したが、二徳が名を争って互いに詢訪らなかったので、訳文に相違箇所が生じ、後の人がこれらを合わせた、このことは『宝唱録』に見える、と記している。(7)『宝唱録』

は梁の武帝が天監一七年（五一八）に宝唱等に命じて撰集せしめた経典目録であるが、散佚して伝わらない。ともあれ両師の不和説はここにその淵源を求めることができよう。

唐の道宣（五九六―六六七）は『大唐内典録』巻第四には、前述の『歴代三宝紀』巻第九とほぼ同じ両師不和説を述べている（大正五五、二六九中―下）が、同じく道宣のあらわした『続高僧伝』巻第一「菩提流支伝四」では、その訳経の箇所に「具さに唐の貞観の内典録に列ぬ」（大正五〇、四二八下）としながらも、勒那摩提との不和説のほか、仏陀扇多を加えた三徳が「流言に徇い、各師習を伝えて、相詢訪せず」（同、四二九上）という三徳不和説を述べ「宝唱等の録に見ゆ」（同）と記している。

唐の明佺等によって六九五年に編纂された『大周刊定衆経目録』巻第六では、

法華経論一巻

右は沁の武帝の代に中天竺国三蔵勒那摩提、或いは婆提と云うが、正始五年洛陽に於いて訳す。初出、菩提留支が伝を助く。後に各々別に訳す。長房録に出ず。

妙法蓮華経論一部二巻二十九紙

右は後魏の菩提留支が鄴下に於いて訳す。靖邁経図に出ず。（大正五五、四〇七上―中）

と簡潔に記している。ここに菩提留支訳の二巻本が鄴で訳されたという説がみられ、これが事実とすれば勒那摩提訳が最初の訳出で、菩提留支訳はあとの訳出ということになり、注目される。ただし、現存の靖邁撰（唐の貞観年中、六二七―六四九）『古今訳経図紀』巻第四では、まず「沙門菩提流支」の訳経を掲げ「妙法蓮華経論二巻」と記している（同、三六四上）が「鄴」という地名はみられない。これに次いで「沙門勒那摩提」の訳経を掲げ「法華経論一巻」と記している（同）が、いずれにも両師の不和説はみられず、両訳の前後関係も明らかでない。

唐の智昇（六六八―七四〇）の『開元釈教録』巻第六では、勒那摩提の訳経の項に『続高僧伝』と同じ三徳不和説を述べてのち、やはり「宝唱等の録に見ゆ」とし、さらに「所以（ゆえ）に法華・宝積・宝性等の論に各（おのおの）両本有る耳（のみ）」と割注を付している（同、五四〇中）。そして勒那摩提訳『妙法蓮華経論』一巻を「初出」とし「菩提留支訳と大同小異」といい（同）、菩提留支訳の『法華経論』二巻を「第二出」とし「前の宝意（勒那摩提）の出とは同本なり。初めに帰敬頌有る者なり。是れ続高僧伝に見ゆ。」と記している（同、五四一上）。この「初出」「第二出」説は、明佺等撰の『大周刊定衆経目録』によるものであろう。

中国仏教と『法華論』　つぎに、法華経の中国における講讃と『法華論』との関係を概観しておこう。まず法華経の漢訳[8]は『開元釈教録』等に「前後六訳、三存三欠」説がみられるが、現存する完本にはつぎの三訳がある。

正法華経十巻　西晋　竺法護訳（二八六）

妙法蓮華経七巻　姚秦　鳩摩羅什訳（四〇六）

添品妙法蓮華経七巻　隋　闍那崛多共達摩笈多訳（六〇一）

世親の『法華論』の訳出は、前述のごとく五〇八年以降であるから、『妙法蓮華経』の訳出より一〇〇年以上あとということになる。中国では、まず『正法華経』が訳出され、『梁高僧伝』等に多くの講讃者のあったことが記されているが、その註釈書は現存しない。『妙法蓮華経』が訳出されるや、『正法華経』の難解なのに較べて、羅什の翻訳はわかりやすく流麗であり、また門下に俊英が揃っていたこともあって、その講讃は盛行を極めた。僧叡（三五五―四二〇）の『法華経後序』、竺道生（三五五―四三四）の『妙法蓮花（ママ）経疏』一巻、慧観（三六八―四三八）の『法華宗要序』等が現存するが、もちろんこれらは世親の『法華論』漢訳より以前のものである。梁の三大法師の一人、光宅寺法雲

（四六七―五二九）は『法華経義記』八巻を著わしたが、世親の『法華論』の引用はみられない。また陳の南嶽大師慧思（五一五―五七七）の『法華経安楽行義』および『南嶽思大禅師立誓願文』にも世親の『法華論』の名はみえない。慧思に師事した隋の天台智者大師智顗（五三八―五九七）述『妙法蓮華経文句』および『妙法蓮華経玄義』には「法華論」あるいは「論」という略称で世親の『法華論』が引用され、とりわけ三身説の典拠として「三種菩提（応化菩提・報仏菩提・法仏菩提）」が重視されている。[9]

隋から唐初にかけて三論の教学を大成し、生涯法華経を講讃した嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）は、前述のごとく菩提留支訳に拠って『法華論疏』三巻を著わし、また『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』を著わしたが、特に『玄論』『義疏』の中でしばしば「晩見法華論」「晩見論」「法華論」「論」と記して世親の『法華論』を援引し、法雲等の旧説を破するための典拠としている。[10] それゆえ、中国の主要な法華経註釈書において世親の『法華論』の引用が現われるのは隋以降とみられるのである。

唐の慈恩大師窺基（六三二―六八二）は『妙法蓮華経玄賛』二十巻を著わし、この中で「法華論」「法花論」あるいは単に「論」と記して世親の『法華論』の「十七名」「実相」「七譬喩」「三平等」「十無上」「三仏菩提」等を盛んに引用し詳説している。[11]

世親の『法華論』の註釈書については、高麗義天録『新編諸宗教蔵総録』巻第一・巻第三（『海東有本見行録』上・下、大正五五、一一六八下、一一七七上）および日本の永超集『東域伝灯目録』（同、一一五六中）等に一一世紀頃までに中国および日本において著わされた書目が掲げられている。そのうち主要なものはつぎの三書である。

法華論疏三巻　吉蔵

法華論述記二巻　義寂釈義一撰

法華論記十巻　円珍

右の中で『法華論述記』については問題がある。同名の書が『大日本続蔵経』（一―九五―四）に収録されており、これは菩提留支訳の註釈であるが、上巻のみである。「目次」および『大日本続蔵経総目録』には「法華経論述記上巻唐」とのみ記され、撰者は明らかでない。それゆえ、辻森要修師[12]は、いわゆる『義天目録』等所載の書と『続蔵』所収本との同一性に疑問をなげかけている。ちなみに、天台宗の高僧として知られる義寂[13]（九一九―九八七）は、五代の頃、呉越の忠懿王に重んぜられ、天台の典籍を高麗や日本に求め、また宋の太宗に菩薩戒を授けた人である。

日本天台宗の智証大師円珍（八一四―八九一）撰『法華論記』は十巻一七冊よりなり、菩提流支訳にもとづいた詳しい註釈書で、とりわけその科文は、その後の『法華論』研究に大なる影響を及ぼした。

右の『東域伝灯目録』には見えないが、日本天台宗の祖、伝教大師最澄（七六七―八二二）は『法華論科文』一巻を著わし、単に科文を掲げるのみならず『法華論』の記述と『妙法蓮華経』の各品との関係を示し、さらに『経』と『論』と『疏』を比較して論評を加えている。

『法華論』の国訳は清水梁山師によってなされ、『国訳大蔵経』（国民文庫刊行会、大正一〇年）論部二〇に収録されている（「国訳妙法蓮華経優婆提舎」）。その冒頭に同師により「国訳法華論開題」が付されている。また同師はそれより以前、大正四年二月および五月発行の『大崎学報』第三八・三九号に「天親の法華経観」を寄稿しているが、その「序言」には「此の稿曽て一たび某誌に上りし事あり、今補正を加えて文辞また大に改まる」（下略、かなづかい原文の通り）と記されている。

なお、近代日本における主要な『法華論』の研究については、本章末尾の「参考文献」の項を参照されたい。

『法華論』の構成　以上にみたごとく『法華論』には二種の漢訳が現存し、吉蔵の『法華論疏』以来、主として菩提留支訳に拠って研究されてきた。古来の経録や吉蔵の記すごとく、菩提留支訳の冒頭にはいわゆる「帰敬頌」があるが、勒那摩提訳にはない。また『大正新脩大蔵経』所収本をみるに、菩提留支訳は諸版の間に字句の異同が少ないのに比して、勒那摩提訳はその異同がかなり多い。それゆえこの小論でも主として菩提留支訳に拠ることとし、勒那摩提訳は、必要な場合のみ参照しよう。

ここで『法華論』の構成をみておこう。吉蔵以来、『法華論』は法華経全体を三二の科段に分けて論じたものといわれている。吉蔵は『法華論疏』巻上ではつぎのように述べている。

> 天親、大(あらまし)、此の経を開くに、凡そ三十二章有り。言う所の三十二とは、即ち序品に七分、方便品に五門あれば、謂く十二なり。譬喩品より宝塔品を竟(お)わるまでは十種の病を破し十人を利益すれば、即ち十段なり。薬草より一経を竟わるまでは十無上を明かせば、又た十章有り。故に合わせて三十二と成るなり。（大正四〇、七八六中）

右のうち「十種の病」について「譬喩品より宝塔品を竟わるまで」とあるが、巻下では「火宅譬より経を竟(お)わるまで」（大正四〇、八一五上）となっており、後者の方がよい。

『法華論』の科文は註釈者により多少異なるが、吉蔵・最澄・円珍の科文の大綱を比較すればつぎのとおりである。

	『法華論』	吉蔵	最澄	円珍
(一)	七種功徳成就	七分	(初)七成就	七成
(二)	五分示現	五門	(二)五示現	五分
(三)	七種譬喩	破二十種病一利二益	(三)七喩	七喩
(四)	三種平等	十人一即十段也	三平	三平

(五)一無上義十種	十	無	上	十 上 十 無 上	
		三十二章			三十二義門

円珍は七成（七成就）・五分（五示現、五現）・七喩・三平・十無上を「五章、三十二義門」といい、これをつぎのごとく序・正・流通に配している。

序説分――七成就

正　説――五現・七喩・三平・九無上

〔正説〕〔流通〕――第十勝妙義

「十無上」のうち「九無上」と「第十勝妙義」とに分ける右のごとき分科は、最澄の『法華論科文』に前例がみられる。

二　世親の法華経解釈

1　七種功徳成就（序品）

菩提留支訳の『法華論』では、冒頭に「帰敬頌」を掲げてのち、「妙法蓮華経序品第一」の「如是我聞」より「能度無量百千衆生」までの経文を記し、「序品」にはつぎの七種の功徳の成就を示現するとしている。すなわち、七種の

特性がそなわっている、というのである。

何等をか七となす。一には序分成就、二には衆成就、三には如来欲説法時至成就、四には依所説法威儀随順住成就、五には依止説因成就、六には大衆現前欲聞法成就、七には文殊師利菩薩答成就なり。(大正二六、一中)

このように列挙してのち、各項目を解説している。

①序分成就とは、この法門(真理に至る門、教説、教え)の中に、つぎの二種の勝義が示現されている。一には、法華経の教えはあらゆる教えの中でもっともすぐれていることであり、二には、それは自在な特性をそなえていることである。

②衆成就とは、会衆がそなわっていることである。すなわち、一には、大衆は無数であること。二には、大衆中の声聞は小乗の行を修し、菩薩は大乗の行を修するなど、行がそなわっていること。三には、声聞には声聞の特性がそなわり、菩薩には菩薩の特性がそなわっていること(摂功徳成就)。四には、四衆が囲繞し、供養恭敬し、尊重讃歎するなど、威儀がととのっていることである。

右のうち「三、摂功徳成就」の中に菩薩の十地説がみられる。とりわけ第八地以上の三地は無相の行が寂静清浄であり、第八地中に無功用智がそなわり、第九地の中で勝進陀羅尼門を得て四無礙自在智を具足し、第十地の中で不退転法輪を得てついに仏位を受けることを得、と述べている。ちなみに法華経には、『般若経』類や『華厳経』などのごとき菩薩の階位の体系的な記述はみられず、「新発意菩薩」「不退菩薩、阿鞞跋致」「一生」ないし「一生に当に阿耨多羅三藐三菩提を得べし」等の語句が散見されるのみである。

③如来欲説法時至成就とは、菩薩のために法華経を説く時が到来したということである。ここに法華経の一七種の名が列挙されている。これらの名は法華経の甚深の功徳を顕示するものである、とする。それらの名は以下のとおり

である。

(一)無量義経　(二)最勝修多羅　(三)大方広経　(四)教菩薩法　(五)仏所護念　(六)一切諸仏秘密法　(七)一切諸仏之蔵　(八)一切諸仏秘密処　(九)能生一切諸仏経　(十)一切諸仏之道場　(十一)一切諸仏所転法輪　(十二)一切諸仏堅固舎利　(十三)一切諸仏大巧方便経　(十四)説一乗経　(十五)第一義住　(十六)妙法蓮華経　(十七)最上法門（同、二下―三上）

これら十七名は法華経の特色を示し、それぞれにその名のいわれが付されている。その多くは、法華経が最勝の経典にして最上の教えであることを讃えるものである。法華経は一切諸仏の秘密の法であり(六)、諸仏はこれによって大菩提を成じた(九)、(十)、(十三)。如来の真実法身はこの経において敗壊せず(十二)、この法門は諸仏如来の法身の究竟の住処である、とする。そして衆生教化の面では、法華経は「教菩薩法」であって根の熟した菩薩のみを教化し(四)、根の未熟な衆生等には授けない(八)といいながらも、他方「一切諸仏大巧方便経」の解説では、〔一切諸仏は〕この法門によって大菩提を成じてのち、衆生のために〔方便して〕天・人、声聞、辟支仏等のもろもろの善法を説く、という(十三)。そして第一六の「妙法蓮華経」については有名な「出水の義」と「華開の義」を挙げる。まず「出水の義」では、蓮華が泥水より出離するように、声聞が小乗の泥水から出離して、菩薩と同様に蓮華の上に坐し如来の深密蔵を証することを得る、とし、つぎに「華開の義」では、もろもろの衆生が心の怯弱なために大乗を信じることのできない場合、如来の浄妙なる法身を開示して〔大乗の〕信心を生ぜしめるのだ、と解説している。

④依所説法威儀随順住成就とは、如来が法を説くには、つぎの三種のことがらがととのうことを示す。一には如来が無量義処三昧に入られて身心不動なることであり、二には天より曼陀羅花が雨(あめふ)るなど器世間の状況がととのうことであり、三には比丘・比丘尼等の会衆が歓喜し合掌して一心に仏を観たてまつるといった衆生世間の状況がととのうことである。

⑤依止説因成就とは、如来が眉間白毫相より大光明を放つなど大瑞相を現じて、大衆に不思議のおもい、法を聞きたいとねがう心をおこさせることである。

⑥大衆欲聞現前〔法〕成就（大衆現前欲聞法成就）とは、多くの人びとがこの大瑞相は何の前兆かといぶかり、弥勒菩薩が代表して文殊師利に問うことである。如来がこの大瑞相を現ずるのは大法すなわち妙法蓮華経を説かんがためである。そこでつぎに、

⑦文殊師利菩薩答成就において、文殊師利は過去の事例にてらして、今、世尊が大法（法華経）を説かんと欲しておられるのだ、と答えるのである。

以上が序品の七種功徳成就である。

2　五分示現（方便品）

方便品釈(一)　つぎに「方便品第二」の釈に入る。まず「方便品」の冒頭からいわゆる「五何法」までを掲げ、続いてなにゆえただ舎利弗にのみ告げるのか、また菩薩にはなにゆえ告げないのか、という問題を提起してその理由を述べる。その中に「諸の声聞が心を廻して大菩提に趣向せんが為の故に」「諸の声聞が所作已弁の心を起こさざらんが為の故に」（大正二六、五上）という理由がみられ、「廻心趣向大菩提」が強調されている。

「諸仏智慧甚深無量」以下の「方便品」の釈は次の「五分」よりなる。

一、説妙法功徳具足（二種の甚深――(一)証甚深、(二)阿含甚深）

二、説如来法師功徳成就（如来成就四種功徳故能度衆生――(一)住成就、(二)教化成就、(三)功徳畢竟成就、(四)説成就）

三、依示現三種義説（㈠決定義、㈡疑義、㈢依何事疑義）

四、依示現四種事説（㈠決定心、㈡因授記、㈢取授記、㈣与授記）

五、断四種疑心（㈠疑何時説、㈡疑云何知是増上慢人、㈢疑云何堪説、㈣疑云何如来不成妄語）

①説妙法功徳具足では、証甚深と阿含甚深の二種の甚深を説く。証甚深は「諸仏智慧甚深無量」についていう。これに義甚深・実体甚深・内証甚深・依止甚深・無上甚深の五種がある。仏智によって証せられた大菩提は一切の声聞・辟支仏等の知ること能わざるところであるから甚深というのである。

つぎに阿含甚深は「其智慧門難見難覚難知難解難入」についていう。阿含（Āgama）は伝承聖典の意で、仏の説いた教えをいう。ここでは受持読誦甚深・修行甚深・果行甚深・増長功徳甚深・快妙事心甚深・無上甚深・入甚深・不共声聞辟支仏所作住持甚深の八種ありとする。その教証をみるに、仏がかつて無数の諸仏に親近して無上正等覚を得るための修行をし、ついに希有の法を成就し、この法は一切の声聞・辟支仏の知ることあたわざるところである、という趣旨であるから、阿含甚深とは、仏の修因証果とその徳を示現した「教説」の甚深なることを述べたもの、といえよう。

②説如来法師功徳成就では、如来はつぎの四種の功徳を成就しているから衆生を済度しうるのだ、という。四種とは、住成就・教化成就・功徳畢竟成就・説成就である。すなわち如来は種々の方便・種々の智見・種々の念観、種々の言辞を成就しているから衆生を済度しうるのだ、というのである。

このうち第四説成就にまた七種ありとし、その五、無量種成就の項に「唯仏与仏」の文を引き、「実相と言うは、謂く如来蔵法身の体不変の義なるが故に」（同、六上）と述べている。そして最後に、教化について証法と説法の二種の法を挙げる。これは①の「証」と「阿含」に相応する。そして証法の項においていわゆる「五何法」につき四番の

釈を掲げている。そのうち第一番の釈では、「何等法」とは声聞法・辟支仏法・諸仏法をいい、（中略）「何相法」とは三種の義は一相の法であることをいい、「何体法」とは二体なきことをいう。「二体無し」とは、無量の乗は唯一仏乗にして二乗なきことをいう、とする。漢訳の場合、基数と序数の区別は明瞭でないが、この場合「無二乗」は「無二体」から推して「二つの乗」の意であろう。乗（yāna）は乗物であり、衆生を乗せて悟りの境地へと導く教えである。衆生の機根や到達度に応じて、これを導く教えは種々さまざまであり無数無量であるが、その体は無二にしてただ一つだ、というのである。

③依示現三種義説では、決定義・疑義・依何事疑義の三種の義を説く。これは経の「声聞漏尽阿羅漢」についていう。声聞は声聞道の中において方便の涅槃を証することを得て決定の心を作し、「仏の得たる法は甚深にして難解である」等といわれても、その意味がわからず疑いの心をおこす、というのである。

方便品釈(二)　④依示現四種事説の四種事とは、決定心・因授記・取授記・与授記である。これは三止三請についていう。如来には、已に驚怖を生ぜる者の驚怖を断ぜしめ、小乗の衆生・大乗の衆生の二種の人を利益せんとする「決定の心」がある。ところで、如来が「授記〔を説くこと〕によって」人びとはみな驚怖を生ずる。このことは大衆をして如来の説法を聞きたいと思わせることにもなり、また増上慢の声聞の人をして法座から去らしめることにもなる。取授記とは、舎利弗等が授記を得たいとねがうことをいう。与授記には、未聞令聞・説・依何等義・令住・依法・遮の六種がある。このうち依何等義に「一大事因縁」「開示悟入」を論じ、「示」の項で「同の義」すなわちもろもろの声聞・辟支仏・仏の法身は平等であるといい、「法身平等とは仏性法身無差別の故に」と明記している。これに続く依法の項でも、乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味にたとえ、小乗を乳とし、大乗を醍醐として、この中に諸仏如来の

法身の性は同じであることを示現しているといい、もろもろの凡夫・声聞の人・辟支仏等の法身は平等にして無差別であると述べている。この五味は、原料は同じであるが、成熟の度合が異なる。衆生と仏とは、仏性法身は平等であるが、因を修して果を証する到達度は異なり、ここに差別がみられる。

そこでつぎに経の「舎利弗十方世界中尚無二乗何況有三」について遮（しゃ、否定）を述べる。すなわち「無二乗」とは、二乗所得の涅槃は無いという意味である、とする。そして、ただ如来の証せる大菩提のみがあり、究竟満足の一切智慧を大涅槃と名づけるのであって、声聞・辟支仏等には涅槃の法があるわけではないといい、ここに二乗の涅槃を否定している。ちなみに、現存の法華経梵本では「二乗」は第二乗、「三」は「第三乗」となっている。

さらに「一仏乗」について「五何法」を再説し、「何体法」の釈において、ただ一乗の体のみが有るのだ、とする。「一乗の体」とは諸仏如来の平等法身であって、声聞乗・辟支仏乗は彼の平等法身の体ではない。その理由は、因と果、行と観が同じでないからだ、と論じている。ここにいう観とは、小乗では人無我等の諦を観ずることであり、大乗では真如・法界・実際・人無我・法無我等の諦を観ずることである。

⑤断四種疑心の四種の疑いとは、疑何時説・疑云何知是増上慢人・疑云何堪説・疑云何如来不成妄語であり、この四種の疑いを断ずるのである。まず如来の説法の時については、諸仏は五濁の世に出でて法を説く、という。つぎに、仏は増上慢の人には法を説かない。では増上慢の人をどのようにして識別するかといえば、比丘にして阿羅漢を得て、これが究竟の涅槃であると思いこみ、さらに無上正等覚を求めようとはしない人が増上慢の人なのであるから、見わけうる。つぎに、仏の滅後、目の前に仏のいない場合は、経を受持し読・誦しその義をさとる者は得がたい。その場合、無仏の世の人にとっては、如来は法を説くに堪える人とは思いがたい、とする。これは経の「除仏滅度後現前無仏」の釈である。つぎに、如来が以前に説いた法（小乗）と、今説く法（大乗、特に法華経）と異なるから、如来は嘘

を言ったことにならないか、という疑問にたいして、如来の言葉に嘘いつわりはない、なぜかといえば、本来、唯一仏乗のみがあって、それ以外の乗などないからだ、と説く。そして最後に、「方便品」の偈の、童子がたわむれに沙をあつめて仏塔を作っただけでも仏道を成ずるという、いわゆる小善成仏を掲げ、菩提心を発して菩薩行を行ずれば菩提を証するといい、もろもろの凡夫や決定の声聞は、まだ菩提心を発していないから、菩提を得ることはできない、と論じている。

以上が「方便品」の釈である。

3　七種譬喩

「譬喩品」釈の構成　つぎに「譬喩品第三」の品名を掲げ、その釈に入るが、この中に「譬喩品」以下の各品の要点が論ぜられており、『法華論』はこの釈をもっておわる。

その冒頭に「譬喩品」の第五偈および第六偈を掲げ、この両偈は、舎利弗がみずからを呵責するものであることを述べてのち、「七種譬喩」と「三種平等」と「無上義」（十種）を論じている。

古来の法華経の註釈をみるに、竜樹の『大智度論』には「七喩」にまとめたものはなく、この世親の『法華論』の「七種譬喩」がいわゆる「法華七喩」の最初であり、後世多くはこれにもとづいている。

世親は如来が「七種譬喩」を説く理由をつぎのように述べている。

此れより以下、次に七種の具足煩悩染性の衆生の為に七種の喩を説いて、七種の増上慢心を対治す。此の義、応に知るべし。（同、八上）

そして最初に「七種具足煩悩染性衆生」を列挙し、つぎに「七種増上慢心」とこれらを対治する「七種譬喩」を述べ、しかるのち、重ねて、如来が「七人」のために「七種譬喩」を説く理由を記している。吉蔵は『法華論疏』巻下において、この段をつぎのように分科している。

一、標二七種人一

二、明二能治所治一（依レ経略釈）
- 七種増上慢心——所治之病
- 七種譬喩——能治之薬

三、総結（論主就レ義重釈）

そこで、まず「七種人」「所治之病」「能治之薬」に品名を付して図示しておこう。

	七種具足煩悩染性衆生（七種人）	七種増上慢心（所治之病）	七種譬喩（能治之薬）	品名
Ⅰ	求二勢力一人	顚倒求二諸功徳一増上慢心	火宅譬喩	譬喩品
Ⅱ	求二声聞解脱一人	声聞一向決定増上慢心	窮子譬喩	信解品
Ⅲ	大乗人	大乗一向決定増上慢心	雲雨譬喩	薬草喩品
Ⅳ	有レ定人	実無謂レ有増上慢心	化城譬喩	化城喩品
Ⅴ	無レ定人	散乱増上慢心	繋宝珠譬喩	五百弟子受記品
Ⅵ	集二功徳一人	実有功徳増上慢心	輪王解二自髻中明珠一与レ之譬喩	安楽行品
Ⅶ	不レ集二功徳一人	実無功徳増上慢心	医師譬喩	如来寿量品

なお「七種譬喩」と「三種平等」（乗平等・世間涅槃平等・法身平等）に続く「無上義」（十種）には、「七種譬喩」中

の五つの譬喩がみえ、これらの譬喩が説かれる理由が述べられている。これらを「七種譬喩」と対比して示せばつぎのとおりである。

無上義	七種譬喩
一、雨譬喩（種子無上を示現するため）	Ⅲ 雲雨譬喩
三、商主譬喩（増上力無上を示現するため）	Ⅳ 化城譬喩
四、繋宝珠譬喩（令解無上を示現するため）	Ⅴ 繋宝珠譬喩
六、解髻中明珠譬喩（説無上を示現するため）	Ⅵ 輪王解自髻中明珠与之譬喩
九、医師譬喩（涅槃無上を示現するため）	Ⅶ 医師譬喩

それゆえ「無上義」中の五つの譬喩の説かれる理由も合わせてみておこう。

「七種譬喩」の釈は三段に分かれる。すなわち、まず「七種具足煩悩染性衆生」（七種人）を列挙し、つぎに「七種増上慢心」（所治之病）と「七種譬喩」（能治之薬）とを論じ（依経略釈）、しかるのち、第一人から第七人までにつき再説している（総結――論主重釈）。そこで、これらを便宜上〔人〕〔略釈〕〔重釈〕と記してまとめてみよう。

「七種譬喩」各論(一)――第一～第三

①火宅譬喩（譬喩品）

〔人〕　一には勢力を求むる人。

〔略釈〕　一には顚倒して諸の功徳を求むる増上慢心。謂く世間の中の諸の煩悩染が熾然増上して、天人勝妙の境界有漏の果報を求むるなり。此れを対治するが故に、為に火宅の譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕第一の人には、世間の中の種種の善根三昧功徳を示し、方便して喜ばしめ、然る後に大涅槃に入らしむるが故なり。

右の釈には三乗とか三車という語はみられない。〔略釈〕の「天人勝妙の境界有漏の果報を求む」るのは三界の火宅内のことであり、〔重釈〕の「世間の中の種種の善根三昧功徳を示し」の文において「善根三昧功徳」は、火宅内の衆生にたいして「門外（火宅外）に在り」と示されたものに相当し、したがって出世間ということになる。ここに「世間」という語が問題となる。ちなみに、勒那摩提訳『法華論』では「以世間種種善根三昧功徳」となっている。それゆえ、構文の上からも菩提留支訳の文を「世間の中に種種の三昧功徳を示す」と読むことは無理である。『妙法華』によれば、長者が「門外に在り」と説いたのは羊・鹿・牛の三車であり、如来が智慧・方便をもって三界の火宅より衆生を救済せんとして説いたのは声聞乗・辟支仏乗・仏乗（大乗）の三つの乗である。この三乗（三車）は当然のことながら出世間である。それゆえ『法華論』の〔重釈〕の「世間」の語には問題が残る。

②窮子譬喩（信解品）

〔人〕二には声聞の解脱を求むる人。

〔略釈〕二には声聞の一向決定増上慢心。自ら言う「我が乗と如来の乗とは等しくして差別なし」と。是の如く倒取す。此れを対治するが故に為に窮子の譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕第二の人には、三を以て一と為して大乗に入らしむるが故なり。

のちの「三種平等」において「授記」を説く中で四種の声聞を挙げ、「決定声聞」と「増上慢声聞」との二種の声聞は根が熟していないから記を与え授けない、としており、この二種の声聞は永遠に救済されないのか、という議論がある。この問題は窮子の譬喩の〔重釈〕において解決される。なお「方便品」の「五分示現」の第一にも「二には

諸の声聞が心を廻して大菩提に趣向せんが為の故に」「諸の声聞が所作已弁の心を起こさざらんが為の故に」如来は舎利弗にこの経を説くのだ、としているのである。

③雲雨譬喩（薬草喩品）

〔人〕　三には大乗の人。

〔略釈〕　三には大乗の〔人の〕一向決定増上慢心。是の如き意を起こす「別の声聞と辟支仏との乗なし」と。是の如く倒取す。此れを対治するが故に為に雲雨の譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕　第三の人には、種種の乗を知らしむ。諸仏如来は平等に法を説くも、諸の衆生の善根の種子に随って芽を生ずるが故なり。

なお「無上義」の第一では「雨譬喩」としてつぎのように述べている。

一には、種子無上を示現するが故に雨の譬喩を説く。「汝等の所行は是れ菩薩道なり」とは、謂く、菩提心を発し、退し已って還た発さば、前に修行せし所の善根滅せずして、同じく後に果を得るが故なり。（同、九中）

「七種譬喩」各論(二)——第四〜第七

④化城譬喩（化城喩品）

〔人〕　四には定有る人。

〔略釈〕　四には実に無きに、有りと謂う増上慢心。世間の三昧、三摩跋提（samāpatti 定の一名、等至）有るを以て、実に涅槃なきに涅槃の想を生ず。是の如く倒取す。此れを対治するが故に為に化城の譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕　第四の人には、方便して涅槃の城に入らしむるが故なり。涅槃の城とは、所謂諸の禅、三昧の城なるが故なり。彼の城を過ぎ已って、然る後に大涅槃の城に入らしむるが故なり。

なお「無上義」の第三に「商主の譬喩」が記されている。

三には、増長力無上を示現するが故に商主の譬喩を説く。（同）

⑤繋宝珠譬喩（五百弟子受記品）

〔人〕　五には定なき人。

〔略釈〕　五には散乱増上慢心。実に定有ることなければ、過去に大乗の善根ありと雖も而も覚知せず。覚知せざるが故に大乗を求めず。狭劣の心中に虚妄の解を生じて第一乗と謂う。是の如く倒取す。此れを対治するが故に為に繋宝珠の譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕　第五の人には、其の過去に有せし所の善根を示し、憶念せしめ已りて、然る後に教えて三昧に入らしむるが故なり。

なお「無上義」の第四につぎのように記している。

四には、令解無上を示現するが故に繋宝珠の譬喩を説く。（同）

⑥輪王解自髻中明珠与之譬喩（安楽行品）

〔人〕　六には功徳を集むる人。

〔略釈〕　六には実有功徳増上慢心。大乗の法を聞くも、大乗に非ざるを取る。是の如く倒取す。此れを対治するが故に為に輪王解自髻中明珠与之譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕　第六の人には、大乗の法を説き、此の法門を以て十地の行満に同じて、諸仏如来が記を与え授くるが故な

り。

なお「無上義」の第六につぎのように記している。

六には、説無上を示現するが故に解髻中明珠譬喩を説く。（同）

⑦医師譬喩（如来寿量品）

〔人〕　七には功徳を集めざる人。

〔略釈〕　七には実無功徳増上慢心。第一乗において曽て諸の善根の本を修集せず。第一乗を聞くも、心中に取りて以て第一と為さず。是の如く倒取す。此れを対治するが故に為に医師の譬喩を説く。応に知るべし。

〔重釈〕　第七の人には、根未だ淳熟せざれば、熟せしめんが為の故に、是の如く、得たる涅槃の量を示現す。

なお「無上義」の第九につぎのように記している。

九には、涅槃無上を示現するが故に医師の譬喩を説く。（同、九下）

4　三種平等

世親によれば、右の七種譬喩は煩悩染性の衆生にたいし、その増上慢心を対治するために説かれたものである。つぎに三種の無煩悩の人の染慢を対治するために三種の平等を説く、という。煩悩のなくなった人にも、まだ自分の得た三昧や解脱や見〔解〕にたいするこだわりが残っており、本来平等なるものを差別と信じている。この顚倒の信、こだわりを対治するために三種の平等を説くのである。

①乗平等

一には、種々の乗は異なると信ずるこだわりを対治するために乗平等を説く。声聞に菩提の記を授ける、というのは、ただ一大乗のみがあって二乗なきがゆえであり、この乗は平等にして差別なきがゆえである。

②世間・涅槃平等

二には、世間と涅槃とは異なると信ずるこだわりを対治するために、世間・涅槃平等を説く。多宝如来は涅槃に入っているから、世間と涅槃とは彼・此平等にして差別がないのだ、という。この説明は難解である。吉蔵は『法華論疏』巻下において「世間涅槃彼此平等無差別とは、多宝如来は常に十方の世界の中に住するに、而も涅槃に入ると称するを以てなり。故に知んぬ、世間と涅槃とは平等なるを。」（大正四〇、八一七中）と釈している。

③身平等

三には、彼・此の身は異なると信ずるこだわりを対治するために、身平等を説く。多宝如来は已に涅槃に入っていながら、復た〔身を〕示現する。自身と他身との法身は平等にして差別がないのだ、と説く。そして如来の法身と声聞の法身とは平等にして差別がない（同の義）から記を与え授けるのだ、という。

5　無上義

最後に無上義十種を説いている。これを列挙すればつぎのとおりである。

(一)種　子　無　上——雨譬喩（薬草喩品）
(二)行　無　上——大通智勝如来本事等（化城喩品）
(三)増長力無上——商主譬喩（化城喩品）

(四)令　解　無　上――繫宝珠譬喩（五百弟子品）
(五)清浄国土無上――多宝如来塔（宝塔品）
(六)説　無　上――解髻中明珠譬喩（安楽行品）
(七)教化衆生無上――地中踊(ママ)出無量菩薩摩訶薩等（踊出品）
(八)成大菩提無上――三種仏菩提〔応仏菩提・報仏菩提・法仏菩提〕（寿量品）
(九)涅　槃　無　上――医師譬喩（寿量品）
(十)勝妙力無上――（自余経文）

右のうち「八、成大菩提無上」の三種菩提は、法華経の「寿量品」を三身説によって解釈したものとして名高い。この解釈は、中国における法華経の仏身説の展開の中で、特に智顗および吉蔵に大なる影響を及ぼした。応仏菩提とは、王宮に生を受けた釈迦牟尼仏の菩提（さとり）である。報仏菩提とは、十地の行が満足して得られた菩提である。法仏菩提とは、如来蔵性浄涅槃常恒清涼不変等の義をいう。

三　むすび

以上に世親の『法華論』の七種功徳成就・五分示現・七種譬喩・三種平等・無上義を概観した。この中で世親は一貫して「同の義」すなわち凡夫・声聞の人・辟支仏・仏の法身は平等にして無差別であるという立場に立っている。しかし修因証果、修行による到達点については、声聞の涅槃・辟支仏の涅槃を認めず、この二つの乗の所得の涅槃は無く、ただ、如来の証大菩提、大涅槃のみがあると説く。この意味において二つの乗は無く、ただ一仏乗のみがある

のだ、といい、『法華論』の結文の中に「第二の方便品に五分示現ありて、二を破し一を明かす（破二明一）」（大正二六、一〇中）と記しているのである。

（1）世親の年代については、古来異説があり、E. Frauwallner の「世親二人説」など議論が多い。つぎの文献を参照されたい。
金倉圓照『インド哲学史』平楽寺書店、一九六二年、九一頁「4～5世紀」（脚注に異説を示す）。
平川彰『インド仏教史』下巻、春秋社、一九七九年、一〇一―一〇六頁「四〇〇―四八〇年ごろ」。

（2）塩田義遜『法華教学史の研究』地方書院、一九六〇年、一三頁以下。
勝呂信静「インドにおける法華経の注釈的解釈」（金倉圓照編『法華経の成立と展開』平楽寺書店、一九七〇年、三六五頁以下）。
拙著『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』平楽寺書店、一九七八年、三頁以下。

（3）『大智度論』についてはつぎの文献を参照されたい。
横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九年、二〇八頁以下。
塚本啓祥「大智度論と法華経――成立と翻訳の問題に関連して――」（坂本幸男編『法華経の中国的展開』平楽寺書店、一九七二年、六一一頁以下）。

（4）『入大乗論』については、前掲注（2）の文献参照。

（5）拙著、前掲書、二四―三〇頁、七一頁。

（6）婆藪槃豆（世親）の伝記を記したものとして、『婆藪槃豆法師伝』陳天竺三蔵法師真諦訳（大正五〇、一八八以下）がある。なお注（1）参照。

（7）『宝唱録』については、小野玄妙編『仏書解説大辞典』大東出版社、一九三三年、第一〇巻、一四九頁参照。

（8）法華経の訳出については拙著、前掲書、七頁参照。

（9）『文句』大正三四、二六下、一二八中など。『玄義』大正三三、七七二中、七七九下、八〇二下―八〇三上など。その他に大正三三、六八五中に「七賢」の名がみえる。

(10) 拙著、前掲書、五頁参照。なお拙稿「法華七喩解釈の展開」(中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』平楽寺書店、一九八〇年、四三三頁) 参照。

(11) 「法華論」大正三四、六五二下。「法花論」大正三四、七一四上。「十七名」大正三四、六五七下―六五八下、六七七中―六七八中、七一三下など。「実相」大正三四、七〇三下。「七譬喩」「三平等」「十無上」大正三四、七三四中―七三五上かほ「七譬喩」所載の各品の釈に詳説。「三仏菩提」大正三四、八二九中。

(12) 『仏書解説大辞典』第一〇巻、五四―五五頁。

(13) 義寂については以下の各書を参照。道端良秀『中国仏教史』改訂新版、法蔵館、一九六五年、一六三―一七〇頁。中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房、一九六二年、一〇五頁。平川彰『インド中国日本仏教通史』春秋社、一九七七年、一四八、一五一頁。鎌田茂雄『中国仏教史』(岩波全書) 岩波書店、一九七八年、二八一、二九五頁。

参考文献

清水梁山「天親の法華経観」『大崎学報』38・39、一九一五年。

清水梁山「国訳法華論開題」・「国訳妙法蓮華経優婆提舎」『国訳大蔵経』論部二〇、一九二一年。

田島徳音「妙法蓮華経憂波提舎」『仏書解説大辞典』第一〇巻、大東出版社、一九三三年。

『望月仏教大辞典』第五巻、世界聖典刊行協会、一九三三年、「妙法蓮華経憂波提舎」の項。

塩田義遜『法華教学史の研究』地方書院、一九六〇年。

横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九年。

勝呂信静「インドにおける法華経の注釈的解釈」(金倉圓照編『法華経の成立と展開』平楽寺書店、一九七〇年)。

田賀龍彦『授記思想の源流と展開』平楽寺書店、一九七四年。

丸山孝雄「法華七喩解釈の展開」(中村瑞隆編『法華経の思想と基盤』平楽寺書店、一九八〇年)。

Ⅷ　中国における法華経研究

新田　雅章

一　はじめに

中国における『法華経』の内容面にわたる受容は、竺法護による『正法華経』の訳出に導かれてまず進行するのであるが、しかしそれの本格的な理解はなんといっても羅什による『妙法蓮華経』の訳出とかれにつながる弟子たちのそれへの関心の高まりとによって推し進められるにいたったことは、周知のところである。筆者に課せられた課題は、『妙法蓮華経』が訳出されてさほど時間も経過していないころの中国仏教界のなかで、この経――法華経――が内容的にいかなることを教示する経として了解されていたかを概観するところにある。

さて、こうした点を明らかにするに当って参考にすべき資料は、もっとも直接的にはいうまでもなく竺道生（三五五―四三四）が残した『法華経疏』一巻である。ここではおもにまず本書にしたがうことになるが、ほかにも、当代の学僧たちが残してくれているこの経の「序」をも参考にしながら、右の課題の論述を進めてゆきたい。

二　最初期の法華経解釈――道生と慧観

道生の四種法輪説　さて、時代的にもっとも古く、しかもその時代のものとしてもっともまとまった体裁を有し、したがってここでの課題の論究にとって資料的にもっとも価値の高い竺道生の『法華経疏』をひもといて、この課題

の論述の手掛かりとしてまずはじめに目につく論説は、いわゆる「四種法輪」説であろう。というのは、この教説は、結論的にいうと、仏陀の説法を、『法華経』の教えるところにのっとって類別、整理して示すべく与えられた教説と解されてよく、したがってそれを通じてわれわれはかれにおける法華経の了解態度を間接的に知りうる、と考えられるからである。

さて四種法輪説であるが、いろいろの解釈が施されているけれども、公平にみて、やはり法華経を主張の背景に保ち、それの内容の咀嚼(そしゃく)を通じて立言された教説といってよいであろう。[1] すなわち、仏陀の教法には、㈠「一善ないし四空を説いて三塗の穢を去らしめんとする」教法（＝善浄法輪）、㈡「無漏の道品を以て二涅槃を得る」ことを教える教法（＝方便法輪）、㈢「偽りである三乗を破して、一乗の見事さを完成させよう」とする教法（＝真実法輪）、㈣「行きつくべきところがほかになく、一乗に会入したうえですべてが帰着する常住、妙美なる仏果」を教える教法（＝無余法輪）の以上四種の教法があることを教えるのが、この四種法輪説にほかならない。こうした内容を教示するこの四種法輪説が法華経に従って構想された教説であることは、すでに指摘されているように、はじめの善浄法輪が「薬草喩品」の教示するところにならって、三悪道を離れて人天の楽果を得しめることを教えようとしたものであり、つぎの方便法輪は「化城喩品」によりどころを求めて、二乗がそれぞれ涅槃を得ることを教える教法が方便であることを示そうとしたものであるところから、たしかに推測される。またつぎの真実法輪は、三乗の別を認める立場が方便にすぎず、そうした立場にとらわれる態度を打ち破って、一乗に期すべきことを教えるのが仏の本意であることを明かそうとする教説であって、三乗の別なく、一乗平等の思想を教える法華経の経意を体して構想されたものであることは、これまた明らかである。これを前の方便法輪と対比してみるとき、前者は真実を教えるために二乗にたいしてかりに説かれた教えであり、他方、後者のこの真実法輪は方便の教えを超え出て三乗の別を廃し（＝開権）、唯一

の真実の教えを教示すべく与えられた教法（＝顕実）であって、前者が法華経のもとで廃せられる二乗の教えであり、一方、後者がそれによって称揚される一乗の教えであることが明らかになるだけに、これらがひとしく法華経を背景として提示されたものであることが、いよいよ明白となる。最後の無余法輪は、仏道を行ずる行人のすべてが実は同じ菩薩乗の行者であるがために、かれらが到達する境地もひとしく常住の仏果であることを明かしたもので、法華経「涌出品」以下の叙述を汲み取って立言された教法の分類といってよい。これは仏果への道（＝仏因）が一つであれば、それに導かれて到達する果（＝仏果）も一つであり、したがって唯一無二の仏果に到達してみれば、仏説はこれ以上無用であり、余なしというしかなく、その意味で無余法輪と名づけられたのであり、これも法華経が明かそうとする究極の境地を読みとって立てられた教法であることは、まったく明らかであろう。

四種法輪による法華経の位置付け　さて、四種法輪のいちいちの内容およびそれらと法華経との不可分の関係を指摘してきたわけであるが、ここではこの四種法輪説が仏陀開悟のはじめより泥洹（＝涅槃）にいたるまでの一代の教えを統括する関係にある、と解されている点が、看過されるべきではない。「道樹に始まり、泥日に終るまで、凡そ四種の法輪を説くのみ」（『法華経疏』巻上、卍続二乙・二三・四、三九六頁左）。こうした解釈は、道生においては仏陀の説法が四種の法輪としてまとめられるような順序で説かれたもの、と解されていたことを暗示しているように思えてならない。もちろんかれはそのように明言しているわけではないが、随所に語られる文言を通じてそのように読みとられる。まずひとつには、法華経が仏陀の終わりの説法とみられていること[2]、それから「教は次第の形式をとって与えられたものである」との教法の説示の形式についての考え方がはっきりと示されていること[3]、これらの事柄は如上の推定の確かさを裏づける証左といってよいものばかりである。しかもこうしたこととあわせて、教法に相違が生ず

るのは、その理にちがいがあってのことではなく、それを享受する衆生の側の能力の上に相違があるからだ、とのかれの教学的立場にそなわった教学的態度も、顧慮されるべきであろう。この点についての道生の見解を示せば、以下のようにいわれている。

> 妙法は夫れ至像にして形無く、至音にして声無く、希微にして朕思之境を絶す。豈に形言有る者ならん哉。経を殊にし唱を異にする所以は、理豈に然らん乎、寔に蒼生機感の一ならず、啓悟万端に由れり。是れ以て大聖分流之疏有るを示し、以て参差之教を顕わすなり。(卍続二乙・二三・四、三九六頁左)

右に表明の教学的見解をさきの教学的態度とつき合わせて眺めてみると、ここにひとつのはっきりとした推定が確立する。すなわち、教法は機(衆生の能力)に応じて説示されるべきであり、他方、当の衆生には能力にちがいがあるため、教法も同じであってはならない。しかしだからといって、その不同な教法は無秩序に与えられてよいものではなく、上に確認した四種法輪の順序で与えられるべきである。そして現に仏陀は教法をそうした順序で説きたもうた。このような推定である。道生においては仏の説法は四種法輪説としてまとめられるような形式と順序でもって説き示されている、とみてよいであろう。

さて、四種法輪説をめぐってこうした推定が可能のように思われるが、それが不当なものでなければ、道生においては法華経は、仏一代の説法が方便(=真実へと導くための仮りの教え)と真実という関係のもとに有機的関連をもって説かれたものであることを教示しようとして与えられた経典と受けとめられている、とみられておかしくないであろう。たとえば小乗の教え、大乗の教えというように、教法には一見相違があるけれども、それらは衆生にそなわった能力のちがいを見てとってその機(能力)に応じて法を与えるべく説き明かされたものであって、明かす究極の境地(理)にはちがいがないわけであり、ひとしく涅槃へ導くためのものにほかならず、そして教法相互の間に横たわ

るこうした関係を教えるのが法華経であり、加えて悟りの究極の境地（仏果の極相）をもこの経は教え示すものである。道生は法華経に触れて、その基本的性格をまずこうしたものとして読みとったのである。

ところで道生の、法華経の内容をめぐる、この面からのこうした捉え方は、その経意から推して、まさにふさわしいものといってよい。『妙法蓮華経』の訳者であり、大・小乗の仏教教学に広く精通していた羅什を師にもちえたことに起因しようが、その的確な読みとり方は高く評価されてよいであろう。

なお道生は、諸教法を真実・方便の観点から有機的、総合的に捉えるべきものと解しはしたが、ただし経典の説時の時間的前後関係を、経典名を具体的に挙げて、明示するまでにいたってはいない。この領域への考究がなされるようになるのはかれの時代よりも少し時代が下ってからのことであり、かれはもとより、かれと同時代の諸学僧たちもこの点についてはまだなにも語ってはいないのである。

慧観の法華経観　ところで、法華経は真理についての種々の捉え方（道生の表現でいえば教法）のそれぞれの意義（＝真理性）を承認しつつ、一なる究極の立場へと導引する経である、というそれが有するそうした性格は、道生の時代、かれにおいてだけ読みとられていたわけではない。同じく羅什についた慧観もこの点をはっきりと読みとっている。この点も取りあげておこう。

慧観は短いものではあるが、法華経についてみずからの見解をのべた「序」を残している。そこでかれは衆生一人の真理をめぐっての捉え方に託して方便・真実の問題を考究し、法華経のもつ経意の性格を明らかにする。このことをめぐってかれは以下のようにのべている。

夫れ本際冥湛なれば、則ち神根凝一なり、渉動して淳を離れば、則ち精麁陳ぶるを異にす、是に於て心轡、競い

て塵想策して諍馳す。翳に浅深有れば、則ち昏明鏡を殊にす。是を以て初従り仏を得るまで、此の経に暨ぶなり。始め物に応じ津を開く、故に三乗別流す、別流は真に非ざれば、則ち終には期ず会すること有り、会するものは必ず源を同じくす。故に其の乗は唯一なり、唯一無上なり、故に之を妙法と謂う。（「法華宗要序」『出三蔵記集』巻第八、大正五五、五七上）

ここにあらわれる意趣から判断するかぎり、法華経の経旨をめぐる慧観の了解態度は道生ほど多面的ではないが、かれは道生においても同じようにみられもした、衆生の機根のちがいに着目して経旨を読みとろうとする態度に立って法華経の経意の了解につとめる。すなわち、衆生によって捉えられる真理は本来一なるものであるにもかかわらず、かれらには能力のちがいがあって、あれこれ想いをめぐらして、衆生一人ひとりは真理を浅深いろいろに捉える。このちがいから、「三乗の別流」が生まれることになるわけであるが、その別流も結局は方便でしかなく、最終的には「一」に帰会する。かくて三乗といえども一に帰するという点で源を同じくする、つまり同じであり、残るのは無上の一乗でしかない。慧観によれば、法華経とはかくみるように、真理についての種々の捉え方を、無上なる、真理の正しい捉え方（＝一乗）につなげ、かつそうした種々の捉え方の方便としての性格を教えて、真理が最終的に観得される、一なる究極の立場＝一乗へと導く経というわけなのである。かれにおいてもいわゆる「開権顕実」の思想を表示するものとしての法華経の経意がはっきりとみてとられているわけである。

なお、そうした面から法華経の経旨が読みとられているといっても、しかしその思想を、諸経の説時の時間的関係と結びつけて理解するようなことは、「要序」をみるかぎりなされていない。そうした見方は、道生におけると同じように、かれにおいてもおそらくなかったのであろう。そうしたことが行なわれるようになるのは、もっと時代が下ってからであることは、さきにもことわったとおりである。

三　「方便」と「真実」――一乗と三乗の解釈をめぐって

右にみるように、道生や慧観などの羅什門下の学僧たちの間にあっては、あらゆる仏の教説なり衆生の真理の了解姿勢を、有機的、総合的に秩序立てて解し、いわゆる方便・真実の関係のもと、それぞれに意味を附与して、最後的にそれらのすべてを究極の真実の境界（＝一乗）へと引導する「経」としての法華経が有する経の性格が、すでにはっきりとみてとられている事情が、明らかになったが、ここではさらに踏み込んで、方便と真実の関係、もう少し具体的にいえば三乗と一乗との関係について法華経がいかに教えようとしているのか、という事柄に関して、かれら学僧たちがどのように了解しているかをみてみよう。

慧観と僧叡の解釈　だれから取りあげてもよいが、まず慧観からみてゆこう。前引の文節にみられるように、かれはこの種の問題に関して「三乗別流す。別流は真に非ざれば、終にはかならず会することあり。会するものは源を同じくす、故にその乗は唯一なり」とか、またそれに続く部分で「能く万流をして合注せしめ、三乗をして同往せしむ、同往の三会は一乗の始めなり」（大正五五、五七上）とのべているが、これらの説明から判断するに、慧観は方便である三乗と真実である一乗とを異なった関係に立つものと解していたように思えてならない。一乗とは「唯一無上」なるもの、「妙法」そのもの、相対的な意味での浅深を絶した、妙そのものの境界というのであろう。だからこの立場からすると、法華経以外の諸経典や他の経の教示する諸教説は妙ならざるもの、麁なるもの、いずれは妙に会する

ものであっても絶対ならざるものと解されるしかなくなり、ただ「法華」のみ真実となるしかない。三乗のゆきつくところは一乗であり、仏道を歩まんとする衆生は、法華経に触れてこそはじめて仏果をうることができる、というのであろう。

つぎには僧叡の見解を尋ねてみることにしよう。結論的にいってかれの見方はさきの慧観のそれといささか異なっているように思われるが、この種の問題についてのかれののべるところをまずみてみよう。

諸華の中、蓮華最勝なり、華きて未だ敷かざるを屈摩羅と名づく、敷きて将に落ちんとするを迦摩羅と名づく。中盛時に処するを分陀利と名づく。未だ敷かざるを二道に喩え、将に落ちんとするを泥洹に譬う。栄曜独り以て斯の典に喩うるに足る。（「法華経後序」『出三蔵記集』巻第八、大正五五、五七中）

「法華」や「二乗」などの教えを同じ「蓮華」にたとえて解するという態度がとられていることにまず注意を払わねばならない。それと同時に、二乗を蓮華の花が開花する前の時期に、「法華」を花咲き誇る時期に、そして「入涅槃時」の教えをまさに花落ちんとする時期にたとえるといった具合に、「二乗」「法華」「入涅槃時」のこれら三者の教えをそれぞれ時間的関係において解しようとする姿勢が確立していることも看過すべきではないであろう。こうした見方を総合して考えてみるに、それは、二乗の教えも「法華」の教えも質的に次元を異にする関係に立つものではなく、しかも「法華」の教えは真実ならざる昔の三乗に代わって真実なる一乗として今与えられた教法にほかならない、といったものに整理されるであろう。とすれば、僧叡においては法華経は他の経の真実性を否定してただひとり真実を表白する経とみられているよりは、他の経につながりつつ、しかもそれら以上に真実をより十全に説き明かす経として位置づけられている、とみられてよいであろう。僧叡の法華経の扱いは、慧観がそれにたいして絶対的な位置を与えるのとはいささか異なって、諸経と同次元に位置づけて、それの教示する教法の真理性を相対的に承認して

ゆこうとするものとみられてよいであろう。

道生の解釈　この項の最後には道生の見解を確認することにしよう。かれにおいて方便と真実の関係がいかに了解されているかは、まず「方便品」を釈するなかにみえる「方便」の解釈を通じてはっきりと読みとられるであろう。かれじしんの説明を例示し、考える手掛かりとしたい。

> 昔迹を三乗に晦ます、群徒是を謂う、今一実を顕さんと欲すと。示すに真正を以てし、非を以て是を明かす。故に方便を標して品と目す。既に昔の三乗を指して方便と為す。所以に一顕なり。玆処に言わずして自ずから顕る。若し一乗品と云わば、理一なるべくに似たり。故に方便と言う。乃ち絶歎之致を表すなり。（『法華経疏』巻上、卍続二乙・二三・四、三九九右）

ここにみるように、方便とは「非を以て是を明かす」こととされるのであるが、この定義は、「是」が「非」と区別されて別に立てられるものでないことを意味することは、一見して明らかであろう。「是」と「非」とは別なるものではなく、「非」として否定することが、同時に「是」の立言につながると解されている、とみてよいであろう。ここでいう「非」、つまり否定されるものはいわゆる真実ならざるもの、すなわち「三乗」のことであり、他方「是」、つまり定立されるものは真実なるもの、すなわち一乗のことである。かくて真実である一乗は不真なる三乗とは無関係な位置に立つ独立のものではなく、それの否定を通じておのずから顕現する境界といってよいであろう。前引の説明からは少なくともこのように読みとられる。

こうした了解が決して間違いでないことは、道生が与える経題――妙・法・蓮華・経――の解釈を通じても知られるところであろう。これまでと同様、かれの経題釈をあげておくのがわかりやすくてよいであろう。

妙とは、若し如来吐言の陳教を論ぜんには、何れの経か妙に非ざらん。此の経のみ偏に妙と言う所以は、昔の権三の説は実に非ざるを以て、今無三を云う。斯れ則ち言当理愜、昔の虚偽無し、これを妙と謂う耳。

法とは、体に非法無く、真にして過莫きなり。

蓮華とは、玆の経を嗟くなり。然れば器象の妙、蓮華を踰ゆること莫し。蓮華の美栄、始めて敷くに在り。始敷の盛、則ち子内に盈つ。色・香・味足る、これを分陀利と謂う。無三の唱、事これに同ずるなり。虚談既に亡く、真言在るのみ。誠言既に播ぶ、帰一の美、其の中に顕わる。(『法華経疏』巻上、卍続一乙・一三・四、三九七右)

まず「妙」であるが、それは昔説示された真実ならざる三乗に代わって今説かれた真実そのもののことであり、つぎの「法」はその基本に不真をまじえない、同じように真実そのもののことをいう。そのあとの「蓮華」というのは蓮華の開花とその根にできる蓮子とに関係づけて三乗と一乗、方便と真実との問題を論じたものである。すなわち、蓮華は花開いたときに見事なすがたを呈し、かつそのときにすでに色・香・味のすべてを充足させた蓮子を内に盈しているわけであるが、そうしたことのうち、蓮華が花開くということは三乗が方便にすぎず、もともと三乗のちがいなどあるものではないことをたとえ、蓮子が内につくことは一乗の真実があらわれることをたとえたものである、というのである。

「経」の解釈はここでは直接参考にならないので省略するとして、右にあげたもののうちとくに「妙」と「蓮華」との解釈をつなげてみてゆくと、そこにさきにみたと内容を同じくする方便と真実との関係についての道生の見方が浮き出てくるであろう。昔説示された不真の三乗に代わって今説かれるのが一乗・真実の教えであり、そしてこの真実の教えは花開くということ、すなわち昔の不真の教えが方便であり、三乗なきことが明らかになるとき、即座に顕わになる関係にある、というわけであってみれば、一乗・真実は三乗のほかに、超絶して定立される絶対の境界とい

うよりも、三乗のなかからおのずと顕現する真実ということにならざるをえない。三乗の方便であることを明らかにすること以外に顕わにされねばならない真実などあるはずがなく、方便がそのまま真実と解されている、といってよいであろう。ここに示される方便と真実についての見解からも、道生において真実が主張される場合、それは真実ならざるものから隔絶した絶対の立言ではなく、相対的立場に立って主張されているわけである。相対的というのはあくまでも方便を予想し、それとの対比において立言される真実という意味のことであり、道生における真実なるものはそうした構造を有するものと解されて間違いないであろう。

「三車家」「四車家」説との関連　さて、方便と真実の関係をめぐる法華経を通じての慧観・僧叡・道生の三人の見解をみてきたが、われわれもここで、構造的にみて、慧観が他の二人と異なり、僧叡と道生が同質的な解釈を下していることを承認しなければならない。ところでこれら三人の方便と真実、三乗と一乗の関係をめぐってのこのような解釈は、その後の中国仏教の展開史のなかで問題となる「三車家」「四車家」の原初的形態をなすものといってよいであろう。

「三車家」「四車家」というのは、『法華経』「譬喩品」に出る羊車・鹿車・牛車の三車にたとえてつくられた衆生教化の方法を示す一寓話にもとづく議論であるが、まずその話からごく簡単に紹介しておこう。

燃えている家（火宅）のなかで火事に気づかずに遊んでいる子供に、羊車、鹿車、牛車を与えるからといって子供を屋外に出させ、大きな白い牛車（大白牛車）に乗せて無事に外に連れ出した、というのが、その寓話の骨子である。この寓話は声聞・縁覚・菩薩の三乗と結びつけられ、迷いの世界のただなかに生きる衆生が悟りの世界へと転入してゆく歩みを示したものであるとされる。火宅とは衆生の住む迷いの世界であり、子供とは三乗（二乗）の人びとのこ

とであり、羊車は声聞乗、鹿車は縁覚乗、牛車は菩薩乗をたとえたものとされる。そして子供を火宅からのがれさせるのに門外に用意された大白牛車は、方便の三乗を捨てて真実の一乗に帰入させようとする仏の大悲とされるのである。

ところで中国では方便の牛車と大白牛車とを同一とみるべきか、ちがったものとみるべきかの議論が生じた。同一と解するのがここにいう「三車家」であり、三論宗や法相宗がその議論を展開し、一方その両者は別のものと解するのが「四車家」で、天台宗や華厳宗はこの立場に立つのである。これが「三車家」「四車家」といわれるものの内容であるが、道生・僧叡の主張は方便と真実とを異なったものと解さない立場に立つため、「三車家」の原初をなす見方とみられてよく、一方、慧観の見解は方便と真実とを峻別して解すべきとの内容を含み、その意味で、両者をちがえて解する「四車家」の初期的形態をなすものといってよいであろう。

法華経は方便・真実の観点に立って仏の教えを有機的、総合的に捉えるべきことを教示する経と解されながら、その方便と真実との関係の了解をめぐって、こうした相違があることにも、注意が注がれねばならない。

四　経の宗旨をめぐって

平等の大慧——道生の場合　さて、すでにみた四種法輪説のうち、方便・無余の両法輪を通じて明らかなように、法華経は道生においては三乗の別を捨棄して衆生を平等に成仏させ（＝方便法輪）、常住の妙旨を得せしめる（＝無余法輪）経と解されているわけであるが、このことはこの経が真実を明かす経であることを意味するであろう。とすれ

ば、ここで真実とはいかなることなのか、無余法輪の定義にしたがっていえば、この経が教える常住の妙旨とはどのようなことをいうのかが明らかにされねばならない。

このことについては、「この経の宗」を明かすというかたちで道生じしん明確な解答をはっきりと与えている。ところでその「宗」であるが、道生じしんののべるところを示そう。

> 此の経は大乗を以て宗と為す。大乗とは、平等大慧を謂う。一善に始まり、極慧に終る、是なり。平等とは、理に異趣無く、同じく一の極に帰するを謂うなり。大慧とは、終に就いて称と為すのみ。若し論の始末を統べんには一毫の善皆な是なり。乗とは、理運弥載なり、苦に代えて義と為す。(卍続二乙・二三・四、三九六左―三九七右)

いささかまわりくどい説明であるが、整理して解すると、つぎのようにいえまいか。理はすべてを貫き通して異趣なく一なるものであって、一善もまたそれの対極に立つ極慧もすべて同じく、究極の仏果へと導くものであり、その意味でいかなる善も平等といってよく、したがってそうしたことをみてとる平等の智慧に導かれれば、すべてが仏果を得て、苦なからしめられる。こうした関係から、智慧に導かれる途は大乗と呼ばれるにふさわしく、その内容をなす、あらゆるものを仏果へと導くこの平等大慧が、法華経の「宗」すなわち根本である、というのであろう。かくて法華経はあらゆるものをひとしく仏果にいたらしめる平等大慧を中心の教えるべき課題として説かれた経ということになり、そうした智慧が常住の妙旨＝真実なるものの内容をなす、と解されてよいであろう。

慧観の場合　ところで道生と同時代の学僧のあるものは、かれと同じような関心をもって法華経の根本義に考究の目を注いでいる。そこでわれわれもひとまず道生から離れ、関係の論究をひもといてみることにしよう。

ここで紹介するのは、さきの項においてもとりあげた慧観の見方である。すでに確認したように、かれは道生と

同様、法華経の経旨を、いわゆる開権顕実の思想を説くものと読みとり、すべてが究極の境地としての一乗へと導き入れられる方向を教えるのであるから、理論的に考えて、その経によって明らかにされる「無上」であり、真実そのものである一乗について内容的に言及しないではすまされないであろう。このように予想されもする以上、経の本義がかれにおいていかに解されているのかをみることも、無視できない問題である。

さてこの点についてかれは確かにはっきりとした了解態度を示している。かれはいう。仏陀は説法のはじめから、究極の真実を語ることはできないから、方便をかりて説かねばならない。加えて最後には深き真実を秘すべきではないから、根本の真理を明らかにしなければならない。ところではじめの方便も方便であることがはっきりしてしまえば、方便に従ったがためにすべてを見ることができなかった狭い心も、おのずから消えうせて真の悟りが自然に獲得されるようになる。かくして三乗は一乗へと極まり、万法は仏果へつなげる乗物となるのであるが、しかしそうなるためには、それら万法を統一する中心的原理がなくてはならない。無分別の平等大慧こそがこの経の体、すなわち経旨の根本と考えられるべきものである、と。

其の経為るや、発蒙の以て極を語るべからず、権応の由る所を釈するを明かす。御終は以て深を秘すべからず、則ち実を開き以て宗を顕わす。権応既に彰かなれば、則ち局心自ら廃す。宗致既に顕わるれば、則ち真悟自ら生ず。故に能く万流をして合注三乗をして同往せしむ。同往の三会、一乗の始めと為すなり。覚慧成満するは、乗の盛なるなり。滅景澄神なるは、乗の終なるなり。万法を以て乗と為すと雖も、然もこれを統ぶるに主有り。其の宗要を挙ぐれば、則ち慧は其の名を収む。故に経に真慧を以て体と為し、妙一を称と為す。（「法華宗要序」『出三蔵記集』巻八所収、大正五五、五七上）

ここに明らかなように、慧観においては経の体＝根本は「智恵」に見出されているのである。

ところですべての道（万法）をひとしく悟り（仏果）へとつなげるのが平等の大慧であり、そうしたことを教えるのが法華経である、といった仏果への道のりと経の内容をめぐってのそうした慧観の解釈は、構造的にみて道生のそれとなんら変わるところがないであろう。さきに確認したように、道生は一善よりはじまって極慧に終わるすべての善＝万善が仏果に到りうるのはそれらを貫く分別なき仏慧のゆえ、との解釈を示していた。この点をめぐっての両者の解釈の同質的性格を指摘しておこう。

僧叡の場合　法華経の体＝根本のなんたるかに関して実は僧叡も語ってくれているので、かれの見解も一瞥しておこう。この点に関して知ろうとすれば、「法華経後序」をひもとくのがよい。そこでかれは以下のようにのべている。

尋ぬるに其れ幽旨は恢廓にして宏邃なり、該える所は甚遠なり、豈に徒に実を説き本に帰らんや、畢定、塗を殊にするのみならんや。乃ち実に大いに覚理を明かし、古今を嚢括す。云く、仏寿は無量にして、永劫も未だ以て其の久しきを明かすに足らざるなり。分身は無数にして、万形も以て其の体を異にするに足らざるなり。然れば則ち寿量は其の非数なるを定め、分身は其の無実なるを明かす。普賢は其の無成を顕わし、多宝は其の不滅を照らす。夫れ玄古を遡き、以て今を期すれば則ち万世も同一日、百化に即し以て玄を悟れば、則ち千歳に異轍無し。夫れ是の如くんば、則ち生生にも未だ期を以て存するに足らず。永寂も亦た未だ其の滅を言うべからず。幽宗を尋ねて以て絶往なれば、則ち功を本無に喪い、心響を三昧に控えば、則ち二地を期するを忘る。（「法華経後序」『出三蔵記集』巻八所収、大正五五、五七中―下）

法華経の「幽旨」すなわち根本義は、真実なる一乗を明かして、それへと帰入せしめることだけを説示しようとするところにあるわけではない。古今を貫き通す「覚理」を明かすことが、この経の本旨にほかならない。ところでそ

の「理」であるが、それは内容的には二元的対立を超えた、諸法の空なるありようのことである。「法華」に説かれる、たとえば無量をあらわす仏寿量の説、あるいは無数を教える分身の説などは、文底に横たわる玄旨からいえば、たんにそうしたことを語ろうとするのではなく、「非数」を、また「無実」をあらわすものと解されるべきである。要するに本源に立ちかえって諸相を眺めてみることが肝要であり、たとえば現在の時間を基準に古き過去を測れば、永遠も今の瞬時に均しく、また本源に照らして多様な存在を眺めてみれば、多様も多様でありえず、一に帰するように、法華経は不変不滅なものとして自己を主張しえない、諸法の空なるありようをそれの真実相として教示すべく説かれた経なのであり、こうした諸法のありようを、諸法の実相として教示するのが、この経の本旨である、というわけである。

五　分科による法華経の解釈

「科文」と法華経の分科　中国における経典の解釈の歴史をみてゆくと、経をその内容にしたがって大小の科段に分けて理解してゆくいわゆる「科文」の形式が考え出され、それにもとづいて種々の経典の解釈が行なわれている、という点に気づくであろう。こうした解釈法は中国の仏教家がはじめて案出した方法であり、しかもこと法華経釈ということになると、上の考察の過程で参照してきた道生の『法華経疏』がそうした形式に従うもっとも原初のものであるだけに、すでにのべられているところであるが、ここでわれわれも道生の法華経釈の形式を結論的にまとめてのべておくことにしよう。

道生は、法華経は大局的にみてその経の本意を明かすいわゆる「正説」の部分と、その正意をうけて、のちの世にこの経を伝え弘める人と経過とを説き明かすいわゆる「流通」の段との二部から成り立つとみているようである。このうち「正説」の部分は「序品」より「嘱累品」までの二一段（道生のころには「提婆達多品」はまだなかった）であり、「薬王品」よりあとの六段が「流通」分に相当する。

もちろんかれは法華経の分科をこれだけにとどめるわけではない。「正説」の部分を内容に応じて、さらに細かく分けて科文を施す。それによると、「正説」の段は㈠「三因の一因たるを明かす」部分と、㈡「三果を弁ず」、もう少し詳しくいえば「三果の一果たるの義を明かす」段との両段に分けられるべきである、と考えられている。ところで「三因の一因たるを明かす」といわれることの意味であるが、それは、三乗の別々の行（＝因）も実は別なる関係にあるのではなく、それらはともに、仏になるための行として等しい、ということをあらわしている、と解されてよいであろう。要するにこの段は悟り（＝仏果）を導くための行（＝因）に三種のちがいがあるようにみえて、実はなんのちがいもなく一種にきわまる関係にあることを教える段というわけである。こうした内容を教示する、対応の法華経の段は、道生によると「序品」より「授学無学人記品」とされる。

仏への因が一つであることを教示する前段一三品にたいして、これに続く八品がさきに示した「三果の一果たるの義を明かす」段に相当する。ところで、この段の教えようとするところであるが、それは、行因に三種のちがいがないと同様、行に導かれて獲得される果にも相違はなく、一果にきわまり、三乗はひとしく一乗の果を得る、という点にある、と考えられてよい。道生は「涌出品第十四」以降の八品は内容的に果の一なることを教示すべく説示された段とみているのである。

以上が法華経の大綱に関して道生が設定した科文の大枠であるが、かれはさらに踏み入ってより細かく分科を施

しているので、その点も当然ことわっておかねばならない。かれは正説分の因・果一種を明かす両段も序説・正説・流通の三段に分けて解されるにふさわしい構成を有している、と解する。すなわち因の一なるを明かす正説部のうち「序品」がその序説、「方便品」より「人記品」までが正説、「法師品」が流通分にそれぞれ相当し、「宝塔品」は「法華」の説かれるを証し、つぎの「持品」は悪世におけるこの経の流布を、それから「安楽行品」はこの経を伝えるための方法を教える段とみるのである。一方、果一を説く後段についていえば、「涌出品」がその序説にあたり、以下「寿量品」と「分別功徳品」はそのなかの正説、つぎの「随喜功徳品」は流通分に相当し、あとの「法師功徳品」は「法華」に触れて得られる種々の功徳を弁じ、「常軽品」は古の証を引いてこの経にたいする逆順の罪福を知らしめようとする段であり、「神力品」は神力を現じて信をおこさせる段、最後の「嘱累品」はその経の付属をそれぞれ明かす段とみられるのである。

ともあれ道生は法華経を解するにあたり、右にみるような科文を設けて解釈を進めてゆくわけであるが、こうした科文の設定は、この過程でのかれの独自の姿勢を物語らずにはおかない。すなわちここでかれが向けた関心の中心は決して経の字句の注解という限られたことにではなく、経全体を有機的に関係づけて統一的に理解しよう、というより広い地平にあったわけであり、法華経とのとり組み方がきわめて奥行の深いものであったわけである。かれの法華経についてのこうした解釈の姿勢は、法雲をはじめとして後世に大きな影響を与えることになるが、そのようになりえたのも、その奥行の深さ、さらにはまた幅の広さのゆえであろう。

六　天台智顗の法華経解釈

「観心」釈　これまでのところ、道生を中心として羅什門下において法華経が内容的にどのような教学的立場を教示する経として解されてきているかをおもだったところに視点を据えて眺めてきたわけであるが、これからは少しく角度を変え、のちに展開する法華経の了解と対比して、おもに道生の解釈が有する構造的特徴を拾い出してみることにしたい。なお、その後の中国仏教史の過程で形成される解釈のうち、ここでとりあげるのは智顗のそれである。智顗の解釈をあえてここでとりあげるのは、それがほかの諸学僧のものに比べきわだった特徴をそなえているように思えてならないからにほかならない。そこで主題からいささか離れることになるが、比較を容易ならしめるために、ここでの論述に必要な範囲のなかで、ひとまず智顗の法華経解釈の内容的にもっとも特徴的と思われる点をとり出し、紹介してみることにしたい。

智顗の法華経釈をきわだって特徴づける教学的立場は、「観心」釈という方法が解釈法の柱のひとつとして導入されている、という点に見出されるであろう。ところで「観心」釈とはそもそもどのような解釈の立場をいうのであろうか。智顗の著述をひもとけば、紹介するのにふさわしい説明がいろいろあるけれども、ここでは『法華文句』にみえる、簡潔にして明快な一文を挙げることにしよう。

> 観心の相を示さば、当に己心に約して戒・定・慧を論じ、三分を為すべし。（『妙法蓮華経文句』巻第一上、大正三四、三上）

この一文は『法華文句』の注釈の方法的形式である㈠因縁、㈡教相、㈢本迹、㈣観心の四種釈の方法をあらかじめ概説する部分に与えられるものであり、それだけにその解釈の形式が方法的に鮮かに浮き出ている箇所といってよい。右の一文をこうした文脈の中に与えられる文節と了解したうえで、その意味を考えてみると、それだけいっそう「観心」釈の意味がはっきりと理解されることになるであろう。

さてその一文の意味であるが、仏教における通常の理解である、戒・定・慧の三学によって仏法のすべてが統括される、という関係を念頭において右の一文をみてゆくと、それは、「己心」に仏法のすべてが統括されており、したがって法華経に説かれていることも、「己心」の外に出るものではない、との見方が、仏法についての、ひいては法華経についての見方として、智顗のうちに確立していた、ということを物語るであろう。右の一文がこうしたことを語っているのであるとすれば、智顗においては法華経を知ることは「己心」を知ること、すなわち「観心」の実修を通じて成就される、と考えられていた、とみてよいであろう。もちろん法華経の内容の捉え方をめぐるこうした姿勢は、独自という以上に、主観的すぎるといわれてよいものであろうが、「観心」釈を法華経の解釈の方法のひとつの柱に据えるにいたったことは、少なくともこうした意趣を内包させている、といってよいであろう。

ただしその方法が主観的なものに傾斜しすぎたものになりはしたが、観心に照らして法華経の内容を読みとろうとする形式がとられるにいたった結果、その理解がきわめて発展的な形をとるにいたったことは、否定できない。発展的というのは、経の教示するところの意趣を正しく捉え出す、ということだけにとどまらず、経の教示する意趣を、理解しようとつとめる主体自身のものとする途がひらかれてくる、という意味である。これを教学的にいうと、法華経の教示する「実相」の境を実践的に体得する方法をともなった、実践論と教相論との総合の上に成り立つ、壮大な教学組織の成立を可能にする、ということである。

智顗の業績と道生の役割　智顗自身の思索が、「己心」の観察を通じた法華経の解釈を進めるという形式をとったがゆえに壮大な体系の構築を準備しえたことは、智顗自身ののべているところである。さきに引用の、「己心」に約して仏法を解することを表明する一文に続いて、智顗は「修行には戒を以て初めとし、定は中、慧は後なり。もしくは法門には慧を以て本と為し、定・戒を迹と為す。また戒・定・慧各々三分と作す。前方便と白四羯磨と結竟を戒の三分と為し、二十五方便と正観歴縁と、また善入出住百千三昧等を定の三分と為し、因縁所生法、即空即仮即中を慧の三分と為す」（『法華文句』巻第一上、大正三四、三上）と記しているが、ここには、己心に約して仏法を、いいかえれば己心に約して法華経の意趣の了解につとめたがために、戒・定・慧の三学それぞれの領域で秩序立った内容をもつ教理の体系を構想しうるにいたった関係が、率直にのべられている。智顗の教学体系を概括すれば、それは、仏法にかなった生活の維持につとめつつ（戒）、さらに踏み込んで二十五方便を遵守し、その上に立って十乗観法や一念三千の法門を修して（定）、諸法の実相の体得に努力する、という教理の構成を有するものであるが、この体系は法華経にいう「実相」の内容[4]を論究しつつ、かつみずからもその実相を体得する方途を探る学道的姿勢に裏打ちされて形成されるものであった、といってよい。ところでそうした姿勢は法華経の体＝本義を「実相」と読みとるだけでは成立するものではない。経の体を「実相」と読みとり、それの内容を理論的に明確化することは、理論的関心の高まりだけで行ないうるけれども、それをみずからのものとして体解しようとするとなると、自己を探る、という方向がどうしても必要となろう。自己を探る実践的態度はまさに「観心」にほかならない。観心という態度に照らして経――法華経――を解釈してゆこうとする姿勢があったればこそ、智顗の場合、経意の客観的解明を超えて、それを主体的にみずからのものとする方向が、現実のものとなりえたわけであり、かれの教学体系が重厚な性格をもちえたのも、そこに理由がある。

経意の了解方法のひとつの柱として「観心」釈を導入した結果、体系的に重厚さを保持するにいたりえた智顗の教学的展開を念頭におきつつ、ひるがえって道生の法華釈を眺めてみるに、智顗と比べ道生の法華釈には、法華経に導かれて仏果をうる行人（実践主体）の、仏果までの実践的過程を示そうとする姿勢が決定的に欠けている。道生もなるほど法華経は仏の因果を教示する経と解しはするが、因行を内容的に具体的に示すまでにいたっていないことは、確かである。そうしたところにとどまったのは、観心釈という方法にみられるように、経を主体的立場に立って解釈する、という姿勢を欠いたからであろう。

もちろんこうした点が認められるからといって道生の法華釈を低く評価してよいというものではない。こと経釈ということになれば、経の表示する意趣をできるだけ忠実に捉え出すことが、まず必要な作業であり、その意味からいえば、智顗のような経へのかかわり方はむしろふさわしいかかわり方とはいえず、道生の方が正当的といってよいであろう。法華経が訳されてまもない時期に、たとえなにかを欠くといっても、あれほどまでに体系的に法華経の経意を捉え出した道生の業績は、高い評価を受けるに値する十分なものをもちあわせていることは、何ぴとも否定できないところである。

（1）横超慧日博士に詳細な論究がある。十分に参照されねばならない。横超慧日『法華思想の研究』一七五頁以下。以下の論述の過程で、いちいち参照箇所を指示しないけれども、上掲書に所収の「竺道生撰『法華経疏』の研究」という博士の論説は、随所で参考にされるべきである。

（2）『法華経疏』巻上（卍続蔵一二乙・二三・四、四〇〇左下）

（3）たとえば「方便品」の釈のなかで「夫聖人設レ教、言必有レ漸、悟亦有レ諧、……云々……」と明言されている。（『法華経疏』

卍続二乙・二三・四、四〇〇右上）

（4）智顗が法華経の経旨の根本を「実相」を説く点にあるとみていたことは、たとえば『法華玄義』「五種各釈」の第二「顕体」章（法華経の体を顕らかにする段）において、『大智度論』を引用するかたちで「大乗経にはただ一つの法印あるのみ。諸法の実相を謂う。……もし実相の印なくんば、これ魔の所説なり」とのべられていること、それからまた「正しく体を顕わさば、すなわち一実相の印なり」（ともに『法華玄義』巻第八上、大正三三、七七九下）と明言されていることなどを通じて端的に知られるであろう。加えて、智顗は十如是や十二因縁、四諦、それから三諦、二諦、一諦、さらには無諦などを深く問題にしているが、そうしたことは、法華経が教え明らかにしようとする諸法の「実相」をより明白にするための努力であった、といってよいであろう。こうした面での情熱的な努力からも、逆に智顗が法華経の本旨を、実相を説く点にあると読みとっていたことを知りえもする。

Ⅸ　天台智顗の法華経観

塩入　良道

一　方便と譬喩を中心に扱った理由

智顗の法華三大部　天台思想は、法華経の精神を拠りどころとし、天台大師智顗（五三八―五九七）が全仏教を再編成して、いわゆる中国仏教の形成を目ざした教学を中心に展開したものであるから、中国仏教の他の諸師の法華経観とは性格的に異なった面がある。すなわちあえていえば、天台教学そのものが、智顗の法華経観なのである。その意味から広義にみれば、天台教学史あるいは天台学概論など、天台教学を論及するものすべてが、天台の法華経観ともいえる。

このことは天台智顗の三部作とも称される、妙法・蓮華・経を、それぞれ智顗の仏教全般をふまえた思索体系のうえから解した、法華経概論ともいうべき『法華玄義』、経文の文々句々を固有名詞に至るまで、智顗独自の因縁・約教・本迹・観心の四種釈をもって解釈した『法華文句』、さらに法華経の精神にのっとって全仏教の実修を、止観の名称で体系づけた実践哲学の書『摩訶止観』を、「法華三大部」あるいは「天台三大部」と呼称することによっても、理解されることである。しかしながら法華経そのものの解釈についても、各種の経典解釈に設けた独自の標準である名・体・宗・用・教という五重玄義があり、法華経のみについても、他経が完全でない（麁）のにたいして、法華経の妙法（円）である理由を迹門・本門について各十妙によって解説するなどの特色をはじめ、仏身観や仏性論、一乗と三乗の問題、他教学との関係交渉等多くの論点はあるが、それらは多くの概論書や研究論文によって広く紹介されているので、本稿では法華経の中心主張のひとつである、方便と譬喩の問題に限定して述べてみたい。その意図

は『妙法蓮華経』の経題における蓮華が、妙法即蓮華（当体蓮華）の解釈を強調していること、これを裏づける方便思想も方便即真実という、仏と衆生のかかわりにおいて、現世志向性の中国仏教の特色を充分に発揮していると考えられるからである。

法華経の分科について　中国仏教において、法華経がどのような組織で成り立っているか、そして各章（品）では何を述べているか、それら各章の関連はどのようになっているかを体系的に知るため、中国仏教初期を代表する偉大なる仏教学者釈道安（三一七―三八五）によって創められたという序分・正宗分・流通分の分科をふまえて、それぞれ独自の科文を作って、経典の理解を容易にしようとした。学んだ仏教の系統や各学派の立場によって、当然種々の見解が生じたが、法華経については不思議にも、その構成の理解と科文が大同小異である。これは法華経そのものが、原始分から漸次増広された跡が歴然としており、梵本・漢訳に種々の問題をはらみながらも、その成立やおもな増広部の成立年代すら、ある程度推定できるという性格があったことは否めない[1]。法華経を注釈した諸師の共通するもっとも大きな点は、経の前半と後半を分け、それぞれに序・正宗・流通の三段をおいたことであり、各章の配当が、大略一致していることである[2]。

中国における現存最古の注釈書である『法華経疏』は、『妙法蓮華経』を漢訳（四〇六年）した鳩摩羅什門下の道生（三五五―四三四）の作であるが、前半一三章を「三因を明かして一因と為す」とし、序についで正宗分第二―九章を三説三授記、第一〇―一三章を流通分としており、後半の第一四―二一章を「三果を弁じて一果と為す」とし、第二二―二七章を「三人を均くして一人となす」とするが、前半・後半それぞれに三段としている。つぎに聖徳太子の『法華義疏』の手本となった光宅寺法雲（四六七―五二九）の『法華義記』も、後世の法華経研究者に大きな影響を与えた

注釈書であるが、前半と後半の区分が第一三章で分断され、第一重の解釈では序・正宗分（第一―一三章）・流通分（第一四―二七章）とするものの、第二重の解釈では前半を「因義を明かし果義を弁ず」とし、第三重の解釈では道生と同様な方法を採り、前半を「三を開いて一を顕わす」、後半を「近を開いて遠を顕わす」としている。

本論で問題とする天台大師智顗の『法華文句』においても、大同的には両者の科を踏襲しており、前半一四章（隋代訳出の『添品法華経』により一品増加し、現行どおり二八品となるため、前述一三章と同じ）を迹門、後半一四章を本門とし、それぞれ三段に分科し、前半を「三を開いて一を顕わす」、後半を「近を開いて遠を顕わす」としているのである。その他中国仏教における代表的法華経注釈書、嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）の『法華義疏』は、光宅法雲の第二重にやや近く、慈恩大師基（六三二―六八二）の『法華玄賛』は、天台智顗と同様の科文を立てている。これらの各師の表現に三と一が出てくるが、三とは声聞・縁覚・菩薩の三乗を略称し（この内容については他稿で論ぜられるであろう）、一とは一仏乗を称しており、それらの説明は略すが、もう少しく一部科文の細分を紹介して、本稿の主題である法華経の譬喩について論を進めたい。

迹門の正宗分　法華経前半の正宗分を、道生は第一説＝第一授記、第二説＝第二授記、第三説＝第三授記の三段に分けており、法雲は法説化上根人・譬説化中根人・因縁説化下根人と同様に三段、智顗も法説周（上根人）・譬説周（中根人）・因縁周（下根人）と分け、各師とも第一段を第二章「方便品」・第三章「譬喩品」前半に、第二段を「譬喩品」後半・第四章「信解品」・第五章「薬草喩品」・第六章「授記品」に、第三段を第七章「化城喩品」・第八章「五百弟子授記品」・第九章「授学無学人記品」に配しているのである。正宗分というのは現在でいう本論にあたり、経典の主旨を主張するもので、ある意味で経典の思想の主要部分ともいえよう。ところで、前半と後半を道生と法雲は

因と果で分別し、智顗は迹門と本門に分科しているが、迹門とは法華経を通して法の普遍性を説いており、法華経は釈尊のみならず十方・過去・現在・未来の諸仏がいくたびか説かれたもので、諸仏が同じく行なってきた法（諸仏同道）というもので、法華経が全仏教を統括する面を内容とするのが前半の趣旨であり、後半は仏陀の永遠性を表現したもので、歴史的釈尊を通して仏法を人格化した久遠の釈迦を現出させるところに経のねらいがあるわけである。このような永遠の救済主である覚者が、法華経の説明ではインドの霊鷲山に現出して法華経を説いたとするのであるから、永遠の仏陀が権りに垂迹してきたのが歴史的釈尊とみるわけで、久遠の釈迦がいくたびか法華経を説かれたうちの一回が、権りの姿としてこの世に出現されたものであるから、本門が本来的であるともいえる。しかし法を聞く者にとっては、迹門の教えによって初めて久遠の釈迦にたどりつくわけで、因果不二、本迹不二の教義に裏づけられてはいるものの、迹門がいちおう入門の手続きと考えてよかろうかと思う。このような意味から因義・迹門の正宗分を問題としたわけである。

法華経は宗教ドラマといわれるほど、宝塔が空中に出現したりしており、霊鷲山から虚空に場面は展開したり、代表的な「七喩」[3]はじめ譬喩に富み、諸菩薩の劇的な宗教性や修行が続いており、教義らしいものはほとんど説かれていない。前述の迹門の正宗分は、法説・譬説・因縁周としてのひとつの連関とまとまりをもっているが、教義の展開のないことは同様である。しかもサンスクリット文献から推した現代の研究成果でも、この第二章から第九章の偈頌がもっとも原始の古い層でまとまりのある内容だといわれている。このまとまっているということは、正宗分の正説のはじめに、「舎利弗よ、吾れ成仏してより已来、種々の因縁、種々の譬喩をもって広く言教を演べ、無数の方便をもって衆生を引導して諸の〔執〕著を離れしむ」（大正九、五下）という主張が、譬説周・因縁周となって展開し、「方便品」「譬喩品」つづく諸品も譬喩と因縁による正説の繰り返しなのである。そして正説の内容というのは、「如来は

但だ一仏乗を以っての故に、衆生のために法を説く。余乗の若しは二、若しは三有ることなし」（同、七中）と、一仏乗の主張であり、あらゆる衆生が成仏できるという内容で、「方便品」においても、十方の諸仏・過去の諸仏・未来の諸仏・現在の諸仏・釈迦仏と五回繰り返して同様な内容を説き、以下諸品の教理的内容はこの繰り返しにすぎないところから、古来「方便品」が迹門の中心とされ、久遠の釈迦を出現させた「如来寿量品」が本門の中心とされるのである。ここで一乗と三乗の関係、方便と真実の意味が法華経の重要な教義となるが、方便の問題として次節にゆずり、譬喩や因縁話が経の説かれ方（説相）において、重要な意味をもっている点を、まず指摘したい。

法華経の譬喩の意味　法華経前半すなわち迹門の正宗分において同じ主張をいくどか繰り返されるのは、種々の潜在能力（機根）をもつあるいは種々の修行階程を経た釈尊の弟子たちの授記、すなわち将来成仏するという証明を与えるためで、だからこそ種々の譬喩や因縁話によって、すぐれた能力ある上根から、それに及ばない中・下根に理解させる物語が展開するのである。経では具体的にまず智慧第一と称される舎利弗（シャリホツ）に成仏の証明を与え、つぎに摩訶迦葉（マカカショウ）・須菩提（シュボダイ）・摩訶迦旃延（マカセンネン）・大目犍連（モクケンレン）と十大弟子の代表者に、つぎに憍陳如（キョウチンニョ）等の五百人の弟子たちに、さらに修行中（学）の、あるいはもう修行を必要としない（無学）二千人の弟子に記を授け、代表として釈尊の侍者であった阿難（アナン）〔陀（ダ）〕と釈尊出家前の実子羅睺羅（ラゴラ）を舞台に出しており、さらに流通分とされる「提婆達多品」では、釈尊教団に敵対した提婆達多（ダイバダッタ）や女人不成仏のインド宗教界において異例の竜女の成仏を説くことになる。

この説相の基盤にはあらゆる衆生の成仏という思想があって、すでに「方便品」において、過去仏のとき童子が戯れに仏像を作った者も功徳を積んで成仏したという伏線があり、未来仏のときその法を聞けば、一人として成仏しないものはないという、悉皆成仏の思想にもとづいたもので、それを現実修行者の具体的人名を出すことによって、よ

り身近に仏の救済の誓願を満足させたものであろう。この法華経の性格から、『大智度論』に引用された法華経二十数回のうち、多くは経の特色を声聞授記とし、インド唯一の現存注釈書『法華論』でも授記を重大視するのである。(4) 他の論稿でも述べられるであろうが、大乗仏教では声聞・縁覚と称される阿羅漢(アラカン)果を終局目的とする人びとは、みずから得た境地に安住しているので成仏できないと貶称されていたが、法華経においてはみずからの悟りの境地に安住している、もっとも頑迷の修行者も成仏できるとしたのが特色であり、法華経の訳者羅什も廬山の慧遠の問に、法華経は秘要の経であるから、声聞の授記を説くのだと答えており、(5) 門下道生の疏がその特色を授記でとらえたことはインド仏教の伝統を汲むものであったろうと思う。しかし中国仏教では、これを前述のように三乗と一乗で理解し、権実・開顕・開会・方便と真実などの問題となり、全仏教をふまえて理解するようになったのである。そして譬喩はたんなる喩(たと)えとして法華経研究の思想面から隠れていく傾向となってきたのである。それら諸師の思想を充分理解し、天台思想という小乗・大乗仏教をふまえたうえで法華経を解釈した天台智顗は、譬喩そのものに大きな関心をもち、譬喩そのものを教義にまで組み入れた。これが在来ほとんど注意を払われていなかった、天台法華経解釈のひとつの特色であると思う。

二　譬喩の教義化

法華経の譬喩とその教義化　法華経の譬喩は多彩である。その代表的なものが「法華七喩」といわれ、天台述作には頻用されており、おそらく智顗の三大部を注した六祖湛然（七一一―七八二）が、天台述作の重要度から七種にまと

めたものらしいが[6]、いずれも法華経の説法を聞き領解することによって、あらゆる衆生が仏智と一体となり成仏できる主旨を、種々の面から喩えたもので、一喩だけでなく各方面から種々の譬喩にことよせて、種々の能力と修行境地の異なる弟子たちを、各別に納得させる意図があったと考えられる。その第一は「譬喩品」の「火宅の喩」で、火災の発生した朽ちた大邸宅の中に恐れを知らず戯々としている子らを、羊車・鹿車・牛車（今でいう三輪車・四輪子供車などの翫具か？）を与えるからと誘い出し、無事の子らに本物の白牛車（今でいう本物の自動車）を与えた譬で、成仏の授記をいうのであるが、これが中国仏教では翫具の三車にたいして別の一大白牛車を与えたという学派（四車家）と、譬にたいする教理面から、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗のうち、菩薩乗が法華の一乗とする、三乗のほかにさらに大乗を認めない学派（三車家）とが対立するが[7]、譬喩の名称がそのまま教義となった例であり、種々の議論はあるが経の譬そのままからは四車であり、それを主張した天台智顗は譬喩に影響された面もないでもないが、逆にそのことが譬喩即教義の態度を推察せしむるのである。

さて譬喩がとくに教義と結びつけられる代表的なひとつに「信解品」の「富豪と浮浪人（長者窮子）の喩」がある。智顗の解釈によると、子供のとき逃亡して家を捨てた長者の子が、浮浪人となって賃かせぎをしながら長者の邸宅に来ると（父子相失譬）、父は子と認め（父子相見譬）かたわらの人に追いかけさせるが、窮子は驚愕して逃げ出してしまったので、下賤の使用人を密かに追跡させ、長者の家で下働きに傭い便所掃除から始め（追誘譬）漸次引き上げて、心が通い互いに信じあえる（心相体信譬）ようになったので支配人格までになり、業務をまかせられるようになった（委知家業譬）。いよいよ死期が近づいた長者は、親族・国王・将軍・実業家等を集め、実子を紹介して財産相続の宣言をした（領付家業譬）。智顗はそれぞれの分科をさらに求子中止譬・父憂念譬・父見子譬・即遣傍人譬などに細分し、前述の「火宅喩」を配しつつ、如来の降魔成道から最初の説法、五戒・十善、四諦・十二因縁の説法に始まり、

小乗・大乗の諸修行をを合譬し、小乗仏教から大乗へ回心して（恥小慕大）ついに法華経の真意を理解したと教義づける（『法華文句』六上―下。大正三四、八〇中―九〇中）のであるが、このように経文を細分して仏教教義と関連づけることは、他師に全くみられないところである。

「五味と四教」――智顗の教相判釈　さらに重要なことは、五～七世紀の中国仏教において、歴史的展開のもとに成立した仏典が、無秩序のまま伝訳されたため、それらを判釈し整理統一するための教判が盛んとなり、智顗も諸説を承けてみずからの教相判釈を創り出し、仏典の譬喩に大きな意味をもたせたことである。

五、六世紀の教判について智顗は十種を挙げて、それらを批判しているが、それらを整理してみると、勝れた能力のあるものだけが理解出来る頓教、漸次に理解を深めていく漸教、いずれにも属さない不定教とし、釈尊最初の説法されていた華厳経が頓教、つぎに漸次に有相教・無相教・抑揚教・同帰教・常住教が説かれたとし、小乗経典（とくに阿含経）・維摩経等・般若経典・法華経・涅槃経を配するという五時説と、仏典の内容から因縁宗・仮名宗・誑相宗または不真宗・常宗または真宗とする四宗判で、毘曇学・成実学・般若三論学・華厳学あるいは涅槃学を配した、二方面に大別できる。智顗は一面だけの教判をさけて、法華経の説からの三種教相を基に、前者から頓・漸・不定（顕露と秘密に分ける）の化儀の四教を導き出し、華厳・鹿苑（阿含）・方等（維摩経等）・般若・法華涅槃の五時教とし、後者を承けて三蔵教・通教・別教・円教の四教となし、後世「五時八教」と称される有機的な教判を組織し、中国仏教の教相の代表とされるに至った。とくに後者は「化法四教」として、天台教学のあらゆる論述に縦横に駆使されており、〔三〕蔵教はいちおう小乗仏教をいうが、これを有門・空門などに分け『成実論』を含ませており、通教はいちおう大乗初門としとくに般若思想を指し、蔵教にも別教・円教にも通ずるものとする。ところが別教はひとり菩薩だ

けの法門で、円教と別異するところは、漸次の修行により段階的な悟りを得て仏に到るとする教えで、円教とは完全円満の教で、智顗が思索と実修の末にたどりついた人間的はからいを超えた無作の境地であり、日常生存のままに悟りの境地を体得する、いわゆる煩悩即菩提の実修体現であり、法華経のみでなく華厳・般若など大乗経典にも見出される思想であるとする。

五時・五味の教判と譬喩　このうち「五時教判」は、光宅寺法雲などの説を承けて再編成したものであるが、ここに法華経の譬が仏教で始めて用いられるのである。すでに慧観[9]（―四五三）や劉虯（四三七―四九五）等は『涅槃経』「聖行品」の牛より乳を出し、酪・生蘇・熟蘇・醍醐と精練されていく過程の譬（大正一二、六九〇下）を、仏から十二部経（経典叙述形式および内容の分類）を出し、十二部経から修多羅、同様に方等経・般若経・涅槃経を出す説を、五時に配しているが、天台智顗はこれらを批判しつつ（『法華玄義』一〇上。大正三三、八〇一上―八〇七中）、みずからの五時教に配して五味教としているほか、新たに前述の「長者窮子の譬」の父子相失・父子相見・追誘・委知家業・領付家業の譬を中心に、『華厳経』の日がまず高山を照らして最後に平地をくまなく照らす譬やその他の経論を引用して、一譬喩のみでは不完全なため諸譬を複合的に用いていくのである。しかも『法華文句』（六上・下。大正三四、八〇中以下）の大別した五譬にとらわれず、『法華玄義』では、父子相見譬の即遣傍人の譬をもって、釈尊成道直後に説いた華厳経があまり高度の教えで修行者に理解できなかった（如聾如啞）華厳時に配し牛より乳を出す譬を当て、密遣二人の譬をもって三蔵経（鹿苑＝阿含時）に配し、乳より酪を出す譬に当て、追誘譬の心相体信譬を方等教に配し、維摩・思益経等の内容である、小乗を恥じ大乗を慕う（恥小慕大）とし、酪より生蘇に精練される譬に当て、領知家業譬を方等教のあとに般若経典を説いたとし、生蘇より熟蘇を出すことに当て、最後に正付家業譬を般若のあとに法華

経を説いたとする。しかも在来の涅槃経が醍醐であるという説については、大般若経から大涅槃経を出したという経証から、法華経と涅槃経が同一醍醐味であるとし、法華経「方便品」中に五千人の増上慢の弟子（声聞）が説法の座から起去した経証などによって、五時と五味説を融合する（『法華玄義』一〇上。大正三三、八〇一上―八〇七中）のである。これらの譬と五時に関する説は、可能なかぎりのあらゆる譬と教法との矛盾を設定し、その解釈を付するのであるが、その後、とくに六祖湛然以後の天台教学においては、譬喩そのものの表現が教義と同等に用いられるようになったのである。すなわち即遣傍人・急追将還・如聾如啞の表現のみで華厳頓教を表わし、密遣二人は三蔵教（鹿苑時）、心相体信・弾偏折小・恥小慕大が方等時、領知家業・般若転教・付財融通が般若時、付与家業・捃拾教が法華・涅槃時と、多少表現は異なってくるが、譬喩の表現そのものが天台教判の五味教あるいは五時教となってきたのである。(9) これらは後世批判の対象にもなるが、智顗が譬喩を重要視した影響とみてよかろう。

この態度はつぎの「薬草喩品」の慈雨が小・中・上の三草と小・大二樹に、等しく潤う譬にも適用され、人天乗が小草、二乗が中草、菩薩が上草、天台教判の通教の菩薩が小樹、別教の菩薩を大樹と、経文に忠実に配した譬喩が、天台教学を継承する人びとにとっては教義として用いられるに至ったのである。しかも智顗の譬喩にたいする態度は、「薬草喩品」においても、土地譬・草木譬・密雲譬・注雨譬・受潤譬・増長譬に細分して、経の教えに合譬するのである。以下の諸品においても同様で、譬喩をたんなるたとえ話とせず、法と譬の関係において理解せしめようと、懇切きわまる解釈を行なったのである。

三　譬喩と方便

譬喩の重視と方便思想　以上述べた譬喩を教義にまで深く関連させた意図は、何であったろうか。譬喩は特定の者にとってはまことに適切な理解となることもあるが、一歩誤解するととんでもない路線に迷い込むものであり、天台述作においても、後世流布される譬喩と教義の結びつけに、前代諸師の譬喩の欠陥を指摘しつつ、考えられるあらゆる面からの難点を解明して去取を行ない、問答形式（料簡）によって、より真実を目ざした態度を忘れてはならない。にもかかわらず譬喩を多用したのは、中国的の現世志向性[10]によるのみでなく、われわれ衆生と仏をどのように結びつけようか、インド成立の異質の宗教である仏教を、中国の伝統思想に培われた人びとに、いかにして心から体解させようかという、大きなねらいがあったと思われ、これが中国仏教形成者としての一面を示すものと考えられるのである。

しかしこのように譬喩を多用した裏には、やはり法華経の「無量無数の方便、種々の因縁、譬喩の言辞を以って、衆生の為に諸法を演説した」（大正九、七中）という、方便思想が強くはたらいていたに相違ない。

さて天台智顗が、この方便思想をいかにみずからのものにしたか、これが天台思想にとって大きな課題であったと同時に、重要な思想体系となって、方便即真実の思想は日本の本覚法門に大きな影響を与え、鎌倉仏教以後の日本思想史形成につながってくるのであるが、まず法華経における方便思想の意義を追求してみたい。前述のように「方便品」は迹門の中心思想を述べる一章と見なされ、方便義を理解することこそ、法華思想の核心に直結するとさえいわれる[11]ほど重要なもので、天台六祖湛然以来、法華四要品の第一に数えられているのである。現行法華経八巻二八品

のうち、「方便品」の字数は約七・八パーセントにすぎないが、中国の注釈家はおおむね一六～二〇パーセントと、約二割平均の分量を割いており[12]、さきに法華経の構成でも推論したように、法華経成立の原始分としての意図が含まれているので、仏教思想を解明する者は当然、論及が多くならざるをえなかったことであろう。智顗の『法華文句』は一八・七パーセントと最高量ではないが、「法華三大部」といわれるように、『摩訶止観』でもその思想は論じられ、とくに『法華玄義』では、『文句』と同質の記述が多いのであるから、その関心度は他師に比ぶべくもない。ただし『法華玄論』『法華遊意』の論述以外に『法華義疏』に一六・三パーセントを割いた三論教学の大成者嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三）の態度も忘れることはできない。とにかく中国仏教の法華学者が、自己の教学背景をふまえながら、法華思想を「方便品」から解明していったことは、一いちここでは触れないが、多くの学者のいちように理解するところである。

「方便」の語義とその解釈　「方便」とは梵語の upāya（接近・手段）または upāya-kauśalya（善巧方便・方便力）で、漢訳仏典では方便・方針・巧便・権・権方便・因縁・因縁方便などと訳され、ある目的、仏教では当然さとりとか解脱の究極の境地に向って近づこうという意味で、梵語からの接近・到着・手段・方策・工夫・策略・技巧などの訳をすべて包含する用語と考えられる。それは仏を目ざしての修行階程とも理解されるが、大乗仏教においてはいかにして仏が衆生を救済しようかという、仏から衆生への接近面が強調されるようになった。しかも原始仏教以来、方便と仏智は常に結びついた用語であったから、現在一般に使用される「ウソも方便」のような軽い意味ではなく、仏智として、現代的に云えば最高の価値判断による教化方法とでもいうべきであろう。法華経では前述のように教義の解明はほとんどみられないが、『大智度論』では「菩薩道に二種あり、一は般若（智慧）波羅蜜の道、二は方便道なり。

……般若と方便とは本体これ一つなり」（大正二五、七五四中）と解し、六波羅蜜のうち、般若を方便・願・力・智に開いて十波羅蜜とする教えもあるほど[13]、智と方便は表裏一体のものなのである。このように法華経の方便は仏の巧みな手だてであり、光宅法雲も「方便とは、是れ善巧の能、これ聖人の智善巧の用あるが故に」（『法華義記』二。大正三三、五九二中）と解しているわけである。

天台智顗は方便を種々に解釈しているが、つまるところは方便即真実であり、目的達成の手段を講ずるという意味から、目的そのものではないが、在来真実であると信じて修行していた者にとっては、それが仏の方便であると理解したとき、経の「正直捨方便」とあるように、方便であった教えそのものを捨て去るのであって、行の内容はそのまま真実として生かされてくるものであるというのである。

智顗は方便に三釈を示し、第一には「方」は法であり、「便」は用であるとし、湛然も釈訓と注解して、『説文』の「法術」や『爾雅』の「則」にあたるというが、「便」についてはなんら触れないし、方便の中国語は機会（チャンス）を意味し、便宜（都合がよい）の語が近いから、仏教用語として解釈したものであろう。さらに法には方と円があり、法は矩（方の意がある）で円は規（円の意がある）と、いずれも法を意味するが、偏法（権）と円法（実）に分け、法をもって「方」を釈し、用（はたらき）をもって「便」を釈すると結論し、この解釈は衆生の欲するところにしたがうもので、仏の真意から出た方便ではないという。

第二は方便とは門であるとし、真実に到達する修行者の通る門で、真実にも通ずるとする。衆生は物事に執われて、真実に到る道であることを了知しないから、仏は善き権りの方便を示し、「火宅の譬」や「長子窮子の譬」によって、真実に導くために門を作ったので、真実が顕われた功は方便によるといい、経の「方便の門を開いて真実の相を示す」意であるとするのである。

智顗はこれら二種の意義は他経にもあるが、「方便品」の意味する内容ではないとして第三に秘妙方便説を立てる。ここでは秘をもって「方」を釈し、妙をもって「便」を釈すというが、「妙は方に達す、即ち是れ真秘なり」と表現する。すなわち妙の便を用いて秘の方を開く、妙法の外には法はないのであるから、この方便は真の秘密であって、権の教えを開くことによって、教は変っても行の内容がそのまま真実になるというのである。「法華七喩」のうち「五百弟子授記品」の酒に酔った親友の着物の裏にすばらしい宝石を縫いつけたが、これを知らない友人は、貧乏流浪し、宝石のあるを聞いて大変歓喜した「衣珠の譬」と、「安楽行品」の帝王の髻の中に秘められた最高の宝石だけは、家臣の功賞として与えないが、最後に始めて与えるという「髻珠喩」から、秘妙の法門である法華経の方便を、偏(権)門を開いたそこが円の当処だというのである。このような考え方は法華経のもつ思想からであるので、智顗のやや先輩の浄影寺慧遠(五二三―五九二)も方便を四種に大別し、(一)悟りへの手段(進趣方便)、(二)仏の巧みなはかりごと(権巧方便)、(三)菩薩行がすぐれて目的にかなう適切であること(施造方便)、(四)あらゆる存在が本質において平等であるとして「集成方便は諸法同体にして巧みに相集成し」など説くが、天台義ほど適切でない。(14)

「方便」と「権」　さらに『法華文句』では方便と権(真実にたいする権りの法)の関係が論じられ、第一釈は権と実が別体である(体外)方便で、仏の真意ではないが、化他のための権とし、第二釈も体外の方便であるが、修行者の自行と仏の化他両方の権であり、第三釈は同体の方便で自行の権とする。また方便と権との関係について、①方便破レ権、②権破二方便一、③方便修レ権、④権修二方便一、⑤方便即権、⑥権即方便の三類を示し、①は化他行の権、②は権と実が異体である体外の方便であり、③④は互いに相修の関係を示し、⑤⑥の即は「方便品」の意で「権は即ち方便にして二無く別無し、低頭挙手は皆な仏道を成ず、方便善権は皆な真実なり」(大正三四、三六下)と、方便即真実

が法華経における方便の真意とするのである。方便と権実、権智と実智の関係は、三乗と一乗に関連させて、道生や法雲も論及するところであるが、智顗も古師の解釈である五時それぞれの権実等を批判し、五時をたんなる漸次梯陞では他経は解釈できるが、ここではそれは通用しないと、法華経のそれは、如来の方便であるから一切法を統摂しており、あらゆる面から理解する要があるとして、①一切法は皆な権である、②一切法は皆な実である、③一切法は亦権亦実である、④一切法は非権非実であるとの四句で解釈していく。それは権と実について事理・理教・教行・縛脱・因果・体用・漸頓・開合・通別・悉檀の十法を、(1)列名、(2)生起、(3)解釈、(4)引証、(5)十を結して三種の権実、(6)三種の権実は三種の二諦（俗諦・真諦）、(7)諸経に約して権実を判ず、(8)本迹に約して権実を論ずの八番の解釈を「釈方便品」の広釈として扱うもので、「約諸経」では五時を、五味・五時教等に関連させて詳説するが、煩をさけて紹介を略す。

四　法華経のめざすものと蓮華六喩

「蓮華」の解釈　以上智顗における「方便品」の理解と、方便の意義の一端を紹介したが、第二節で扱った譬喩と同様に、一途だけの解釈ではなく、考えられるあらゆるケースを設定し、それを天台教義で解していくのである。この態度をもっとも典型的に、充分の条件を満たしながら、方便即真実の思想をふまえつつ、解釈上関連する天台教義のおもなものを網羅したのが、「妙法蓮華経」の「蓮華」の解釈であろう。智顗は道生以来の中国仏教の新しい用語である「権」と「実」をもって、二乗または三乗と一乗の関係を示し、法華経が説かれることにおいて、在来の教え

が権教であり、方便であることが修行者に理解された立前から、権実の術語をもっぱら借用するのであるが、「蓮華の譬」を出すについて、法と譬の関係についても、権を開いて実を顕わす内容は表現することがむずかしいから、譬を蓮華にかりて妙法を譬えるとしながらも、「蓮華は譬に非ず、当体に名を得」と、たんなる譬でないことを主張する（『法華玄義』七下。大正三三、七七一下以下）。この主張はインドにおける Saddharma-Puṇḍarika が正法即白蓮華が原意であるという近来の見解[15]と期せずして合致するのであるが、法華の法門は清浄であって、しかも因と果の関係も微妙な関係にあるから、「此の法門を名づけて蓮華となす」として、蓮華は法華精神の真髄である法華三昧の当体の名称であって、譬喩ではないと「釈蓮華」の冒頭に主張するのである。

この説をより適切に理解するためには、当時における諸師の蓮華の釈を知る必要がある。まず道生の『法華経疏』「序品釈」では「蓮華とは、玆の経を嗟えるなり。しかるに器象の妙、蓮華に踰ゆることなし」（卍続蔵、二乙・二三・四・三九七右上）と、この経を讃歎するためのもの、この国土世間に現象されたもので、蓮華に勝る妙はなく、蓮華の美は花弁の開き始めたとき、蓮華の実（子）が、それを包む房に現われ、完全に開いたとき実は子房に満ちてこれを分陀利というとして、譬とは表現していないが、三乗はないという主張もこれに同じとする。いわば花と果が同時の好華を、妙法の帰一、すなわち「方便品釈」の「三乗はこれ方便なりといえり。今は是れ一なるを明かす」の主張と合致させている（同、四〇〇右下）。

さらに『法華玄義』では、廬山の慧遠や他師の解釈として蓮華の十六義などを挙げ、それらは天台法華経観の特色である十妙のうち行妙や説法妙で説かれるうちの片意であると批判するが、これら旧解はいずれも譬喩の表現で述べられているように、蓮華が妙法の当体である意義は見出しがたい。また光宅法雲の解釈（『法華義記』一。大正三三、五七三上）として、法華経は花と果実と同時であるに譬え、因果をならべて弁じているとし、天台流の迹門を弟子の因、

本門を師（仏）の果となしてはいるが、やはり蓮華をかりて譬としていると批判している。旧解についての種々の批判は略すが、智顗は必ず経論の証を用いるので、つぎにそれらを紹介して天台の正釈を述べてみたい。

「蓮華二門六譬」　インドにおける法華経注解の現存唯一の世親『法華論』（『妙法蓮華経憂波提舎』）では、法華経の異名として一七名を挙げているが[16]、それらの名称が無量義・大方等・教菩薩法・仏所護念などの教理的表現と同等に「妙法蓮華」があるところからたんなる喩でなく、一六名は法で喩が無く、この名称だけが法喩ならべて挙げているのであるとする。また『法華論』で蓮華を出水義と華開義の二意を述べ、前者を小乗の泥濁水から出離し、泥水から出るのを菩薩が蓮華上にある意とし、後者は大乗の法にたいして心怯弱な声聞のため、如来が浄妙法身を開示して大乗の信を生ぜさせるという意を引用して、智顗は妙因が開発されることが蓮華であると、盧舎那仏が蓮華蔵海に処するという『梵網経』等の意と合して、妙法即蓮華の意を主張するわけである。また『大集経』の「憐愍を茎となし、智慧は鬚（蘂）、解脱は敷（開花）、菩薩の蜂王が甘露を食す。我れ今、仏蓮華に敬礼す」（大正一三、二上）の経証を挙げて、たんなる譬喩でないという。これらの説から修行の因果はことごとく蓮華であって、どうして譬を用いて妙法を顕わそうとするのであろうかと反論し、蓮華法、蓮華行などの表現をする。ただ鈍根の者が法性の蓮華を理解することができないため、世の花をもって譬とするのは妨げないのだとするわけである。

このような立場から天台独自の表現である迹門と本門の両面から、それぞれ三喩によって天台思想を表現しようとする。多少図式的の憾はまぬがれないが、『法華玄義』（大正三三、七七三上）によって、左に要点を述べてみたい。

(一)迹を喩う　(1)華生ずるは必ず蓮に有り、蓮の為の華なれば、蓮見る可からず。此れ実に約して権を明す。意は実り在りて能く知る者なきに譬う。

(2)華開くが故に蓮現ず。華を須いて蓮を養う。権の中に実在れども能く知ること能わざるに譬う。今は権を開いて実を顕わすに意は権を須いることを譬う。

(3)華落ちて蓮成ずるは、即ち三を廃して一を顕わす。

(二)本門を譬う　(1)華に必ず蓮有るは、迹は必ず本あり。迹に本を含むを譬う。

(2)華開きて蓮現ずるは、迹を開して本を顕わす、意は迹に在るを譬う。

(3)華落ちて蓮成ずるは、迹を廃して本を顕わすを譬う。既に本を識り已れば復た迹に迷わず。

この譬は「蓮華二門六譬」として、後世つぎのように図示され、譬そのものが教義として用いられるのである。

（蓮華）	（迹門）	（本門）
為蓮故華	——為実施権	——従本垂迹
華開蓮現	——開権顕実	——開迹顕本
蓮落蓮成	——廃権立実	——廃迹立本

「六譬」の解釈　この六譬を出すにあたって、諸師と同様に花弁と果実とがともに多く、また同時であるため、蓮華を用いた意を述べ、因に万行を含み、果に万徳を完全にするを譬えたもので、他の花は十界のうち九法界の十如是の因果に喩え、この花は妙であるから仏法界の十如是の因果に喩えるものと、後述する法華経の「十如是」を蓮華をもって解釈する伏線を張っている。またこの六譬には、それぞれ法華経等の経文にあてはめているのが興味深く、(二)の(1)の意は経の「我が意は測るべきこと難し、亦た能く問を発する者無し」（大正九、六中）や「宜しきに随って説くところ、意趣解し難し」（同、五中―下）を出し、(2)には「広く恒〔河〕沙の仏法を識るは、ただ実を成じ深く仏知見を

識らしめるため」と述べ、(3)は経の「唯だ一仏乗を以って直に道場に至る」(同、五上の取意)意とする。(二)についても(1)は「本に在りと雖も仏旨知り難し。弥勒も識らざるなり」と述べ、(2)は「能く菩薩をして仏の方便を識らしめ、既に迹を識り已れば還って本を識り、増道損生す」(大正三三、七七三上)の意とし、(3)法身の菩薩が道を修して上の〔行〕位を円満にする」ことを譬えたものであるとしている。ここで「廃迹」「廃権」の表現が、方便即真実の思想から気になるが、『玄義』の十妙を述べたあとで、廃三とは教えをいったもので、会三とか顕一は行についてのものであるから、三乗行そのものは一乗行になると解釈している(『法華玄義』九下。大正三三、七九七下)ことを忘れてはならない。

蓮華にたいする右の説は、天台法華経観を論ずるほとんどが引用するが、智顗によればこの六喩は少分をもって譬としたもので、一部分の譬であるとして、つぎに「多分喩」を挙げ、植物として栽培・観賞される蓮華の生長すべてが、妙法として仏教的理解に適応されるとするのである。これは諸師の蓮華解釈にはみられないところで、植物としての蓮華をよく観察し、譬としてではあるものの、細かく天台教義に結びつけた点は、前述の三千説にみられるように、われわれをとりまく全存在をも仏法のはたらきに摂含しつくした、諸法実相の一種の説明にもなりえようが、あえて全分と称しなかったのは、教理的には充分であっても、植物として現象について完全ではないという現実直視の態度といえようし、経典解釈の天台的特色である「五重玄義」のうち、「釈名」以外では直接には、「蓮華の譬」が適応できないという限界を反省したうえで「多分喩」と表現したものであろう。

「多分喩」 この「多分喩」は、在来の解説書や研究論文ではほとんど紹介されていないので、智顗が仏道修行のあらゆるケースを予想し、理論的に考えられるすべての条件を考慮に入れた教学であることの一例として興味深いので、その態度を紹介する意味をかねて要点を述べてみたい。この蓮華の多分喩の解説に先立って、『法華玄義』七下では、

例によって『大智度論』の師子吼の義と、『涅槃経』の波利質多羅樹の譬を経証として出し、みずからの蓮華喩がたんなる臆測でないことを示している。

前者は師子の種類・身相・吼声等を列したのち、如来の師子も同様であるとして合喩を出し、「四聖種大姓中に生じ、寂滅の大山深禅定の谷の中に住し、一切種智の頭、諸善を集むるの頬、無漏の正見の修広目光沢、定慧等しく行じ、高広の眉、四無碍智の嚬呻、四無所畏の牙白く利し、四正勤の堅満の頤、三十七品の歯斉密に、不浄観を修して赤舌を吐き、念慧を修する耳高く上り、十八不共の毛光沢あり、三解脱門の身肉堅く、三種示現の修平の脊、明行足の腹現ぜず、忍辱の腰繊細に、遠離の尾長くして、四如意の足安立し、四無碍智の嚬呻、無礙解脱の口、諸の外道邪見の風を威伏し、諸の衆生の四諦の睡を覚す」（『大智度論』二五。大正二五、二四四上）というのがそれであるとする。

後者は波利質多樹（pārijāta）は、始め葉黄より終り開敷に至りて、徧ねく仏弟子の初始め出家しないし果を得るを喩えるもので、『涅槃経』「師子吼菩薩品」における「八喩」のうち最後の遍喩を湛然は引用・解説している。「三十三天（切利天）の波質多樹は、その根地に入ること深さ五由旬、枝葉四布すること五十由旬、葉熟すれば則ち黄なり。諸天見已りて……心に観喜を生ず……其の葉黄なるは家を捨てんと念欲するに喩え、葉落ちるは剃髪に喩え、色変ずるは白四羯磨（受戒？）に喩え、皰（＝胞、子嚢の中にある種子のごときもの）生ずるは菩薩心を発するに喩え、嚢（＝裹、くちばし状のつぼみか？）は十住菩薩の性を見るに喩え、開敷（花弁の開くこと）は阿耨菩提を得るを喩え、香気は十方無量の衆生の禁戒を受持するに喩え、光は如来の名号の周徧するを喩え、夏三月〔樹〕下にありて愛楽するは、三三昧を喩え、諸天楽を受けるは諸仏の大涅槃の常楽我浄に在るを喩え」（『大般涅槃経』二七。大正一二、七八一下―七八二上）たとするように喩を用いるのが、「多分喩」だとするのである。

この論法を蓮華と天台教義について用いるとつぎのようになり、他師のまったく触れないところである。まずハス

の種子である石蓮（種実が黒くて堅いからの称）は、烏皮（黒い皮）に被われ白肉が内部にあって、四微（地・水・火・風の四大を成立させる、物質の元素としての色・香・味・触）を本質となしており、巻荷（荷はハスの植物名）は生育しようとする力があり、微細な種々のものが具して華を開かせ、シベを生じ、蓮の実（蓮子）と実をつつむ房とが同時であると、ハスの生育状態を述べて、その過程は衆生が無明から仏果に至るものに譬えられ、いずれの過程においても「十如是」の法をそなえていると総論して、ハスの植物学的造詣を駆使して、十如是・十二因縁・四諦・三諦・十妙等に譬えていくのである。この蓮華の釈名は、『摩訶止観』の十境を観法の対象とするうち第三の「観病患境」における、中国の医薬・薬学の知識と相通ずるものがあり、智顗の現実直視の基本的姿勢が、躍如としている代表的な解釈であろうと思う。

五　十如是の天台釈

「十如是」とその意味　まず「蓮華喩」と「十如是」の対比であるが、「十如是」も天台の法華経解釈の大きな特色でもある。天台智顗の法華経観としては、「十如是」も一念三千との関連において、一項を設ける意義があるが、本稿では方便即真実の立場から、蓮華釈を譬喩との関連において問題としたいので、つぎに解釈された「多分喩」を理解するための教義として、概略を述べるに留めたい。

「十如是」とは、羅什訳の法華経「方便品」の初めに出る文で、世尊が三昧より安詳として立ち、諸仏の智慧を称歎し、その智慧門は難解難入であって説くことができないと、舎利弗の三度びの懇請にも応ぜず、第四回目の「唯願

わくは之を説きたまえ」と繰り返した末に、やっと法華経を説き始められたという、最初の「止みなん。舎利弗よ復た説くべからず。所以は何ん」（大正九、五下）と、説法しない理由として出されたもので、仏の成就したところは、第一希有の難解の法であるから、仏と仏とのみが究め尽しうるところで、それは諸法実相であるとする。

唯だ仏と仏のみ乃ち能く究尽す。所謂る、諸法如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等（大正九、五下）

の一文である。この文は竺法護訳の『正法華経』にも世親の『法華論』の漢訳二訳の拠る経にもなく、今日伝わっている梵本にもない文章で、『法華論』の「五何法」（何等法・云何法・何似法・何相法・何体法）や、『正法華経』や梵本の「五法」、さらに羅什訳法華経「薬草喩品」の五法などに対比されるが、周知のように羅什訳以外にはない文である。しかも天台思想の極説とまでいわれる一念三千説を形成する重要な思想となり、十界互具思想の根拠ともなった十法でもあり、その総称である「諸法実相」は、『大智度論』の思想などを手がかりに、天台智顗の思想の中核をなす教理にまで体系づけられ、天台実相論の研究は、仏教学界の大きなテーマともなっているのである。その意味で梵本になかった文にしても、他の法華経にないにせよ、またこの面から種々の疑点や批判はあるが、羅什訳のいわゆる「十如是」は、天台思想にとって重要な意味をもつものである。

この「十如是」は、『法華玄義』二上、『法華文句』三下、『摩訶止観』五上にそれぞれ解説されているが、蓮華の解釈を試みた『法華文句』の説を借りて、解明してみたい。天台智顗は三部作それぞれの性格上、必ずしもその解説は全同ではないが、互いに表裏となり、互いに関連し合って天台教義が形成されてきたことは、法華経の「十如是」をいかにみずからの思想の拠り処とし、さらにみずからの思想によって体系づける努力をしたかを物語るよき例証となっているのである。

『法華玄義』では「南岳師、此の文を読みて皆な如と云う。故に呼んで十如と為すなり」と云い、『玄義』を再治した章安灌頂（五六一―六三二）は、「天台師の云わく、義（空・仮・中の三諦）に依って文を読むに凡そ三転あり」として、是相如・如レ是相・相如レ是、乃至……如・如是……如是の読み方により、空・仮・中と受けとめ、十界千如の説を導き出すし、『摩訶止観』でも地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天・声聞・独覚・菩薩・仏の十界を、五陰・衆生・国土の三種世間において十界がそれぞれ互具する根拠として十如を出し、これをもって前者は百法界千如是の表現で十界互具思想から性悪法門に展開し、後者は一念の心に十法界を具すことから一念三千説に展開していくのである。法華三大部は智顗の講述を筆録者章安尊者によって修治あるいは再治されたものが、現行されておるのであるから、相互の共通点は当然のことであり、この意味で智顗最初の講述を解明しようとするむきもあるが、ここでは章安灌頂によっていちおうの完成をみた天台智顗教学を、ひとつの体系とみて論じていくのが妥当であろうと思う。

「十如是」の諸説と智顗の批判　インドの『法華論』に「十如」が扱われていないことは、前述のとおりであるが、中国における現存最古の道生『法華経疏』では「十如」を「十一事」と解してはいるものの、十如を扱っており、光宅法雲の『法華義記』にも「十如」として解されている。それらの諸説を一覧表にして、天台智顗の批判を紹介してみよう。

二七〇―一頁の表は道生と光宅法雲および『法華文句』で批判された諸師の「十如」解釈の要点の列挙であるが、「十如」の大体の性格は推測しえよう。しかし何故に智顗が批判したかというと、上来の諸釈は一方的であって理においても通じないし、文も充分でなく、とくに諸法実相の諸法の内容である以上、あらゆる法を考慮しての解明でなくてはならないというのである。天台の教義は竜樹の四句の解釈を承けて、あらゆる思考の可能性を吟味する方法を

とっているから、この批判は当然であったろう。智顗述作のいずれも、諸師とくに光宅法雲の説を批判するが、「釈方便品」の権実二智の見解の批判につづいて、「十如」においても三乗だけに限っての見解を不充分とする。次表の天台引用の光宅説にみられるように、相・性・体などにたいする定義は必ず三乗の権実における説明が附され、相・性・体・力・作は三乗教すなわち権智を釈し、因・縁・果・報は実智を指すとするが、三乗が五句だけならば権法は不充分で、三乗に実智がないことになり、後四句が仏のみのものとすれば、凡夫にまで適応しないことになると批判して、「十如」を十法界にまで推し進めて、諸法実相はいちおう仏法界を用いて釈するものの、広く権実の相を釈するには十法界について言及しなければ、法華経の方便即真実が理解できないという態度を採用せざるをえなかったのである。

次表にみられるように『法華玄義』における通釈は『摩訶止観』も大体類同であるが、諸師のそれとさして異なったものではない。しかし別釈では十界について、それぞれの「十如」を詳解していくのであり、『法華文句』には『玄義』のごとき通釈はみられず、『大智度論』巻三一の実際（実相）の釈に「一一の法に九種あり」とする各々体・各々法（力）・各々力・各々因・各々縁・各々果・各々性・各々限礙・各法方便を、達磨鬱多羅（ダルマ・ウッタラ）（法上）はこれをもって法華の「十如」を会したと述べるのみで、約十法界・約仏界・約離合・約位の四面から、十界における「十如」のあり方を解説していくのであって、通釈だけの解釈では不充分であることから、あらゆる可能性について考察している点は『摩訶止観』や『法華玄義』と同様である。

十界と「十如是」　さて天台智顗の「十如是」にたいする解釈の基本的態度は以上のとおりであり、相・性・体等の通釈も次表にみられるのであるが、十界それぞれの「十如是」の具体的表われ方を『摩訶止観』の要約によって紹介してみよう。ここでは十界を四類にまとめ、地獄・餓鬼・畜生の三途（三悪道）、修羅・人・天の三善、声聞・縁覚の

道生釈
（卍続一・四五・一―五九）

①如是相性――此十一事縁語二万善一
②相――烟是火相（拠レ外）
③性――能焼是性（主レ内）
④体――性相之通称
⑤力――有レ能未レ用
⑥作――造レ用事レ施
⑦因――能生
⑧縁――扶疎
⑨果――情期尅逐
⑩報――歴数所レ鍾（アツメル）
⑪本――仏慧之終
⑫末――万善之始
⑬究竟等――総結

光宅釈
（大正三三、五九六下）

観二三乗教一皆有二異相一
表異為レ義
不改為レ義
体体別〃
断二正使習気一尽力……
起作是行相……行義
咸果為レ義
由レ義万善能感レ果即因義
対レ因為レ義
酬因力之義即成二報義一
初如是相
後如是作
一因一果

『文句』引用の光宅説
（同上、大正三四、四二上）

三乗言教攬而可レ別
〃教性分不レ可二移易一
〃教……章句各々有レ体
〃教用訓導之力
〃教……有二造作一
境生二真解一為レ因
万善望レ果
以二因所レ望処一為レ果
果起酬レ因為レ報
初句結レ権　本即挙レ相
末即挙レ作
究竟結レ因等即結レ報

『文句』引用の瑤師説
（大正三四、四二中）

①釈二智慧照用一
②三乗萠異為レ相
③必爾成レ三為レ性
④発心為レ体
⑤随レ心所レ堪為レ力
⑥力有二所造一為レ作
⑦作レ行招レ果為レ因……己分
⑧所由為レ縁、……外力
⑨遂剋為レ果
⑩酬レ因為レ報
⑪相為レ本
⑫報為レ末
⑬終同一致為二究竟等一

『文句』引用の玄暢師説
（同上）

約二仏上一作
十力各有二相貌一
所習不改謂レ之為レ性
根性不同……欲力境
定別名、禅定境
是業、即業力境
道力境
縁宿命力境
今因所レ召在二未来一天眼力境
望二往因一……漏尽通境
本是相
末是報

『法華玄義』の通解
（大正三三、六九四上）

相以拠レ外覧而可レ別
性〃内自分不レ改
主質名為レ体
功能為レ力
構造〃作
習因〃因
助因〃縁
習果〃果
報果〃報
初相〃本
後報〃末
所帰趣処〃究竟等

二乗、仏・菩薩の四種に分かち、『法華玄義』の別釈における、たとえば菩薩を天台四教の蔵教・通教・別教の菩薩それぞれについて論ずる詳説を、ここでは要約している。厳密に云えば、修羅は『玄義』では四悪趣に入れているように、必ずしも三善にまとめることが妥当かどうか問題はあるが、「十如」の概略説明には、差しさわりはあるまい。

三悪道は、苦を表現している点をもって相とし、必ず悪にはしるを性、摧析される物質的・精神的（色心）なものを体、地獄の刀に登り熱釜に入るごときを力、十不善を起こすを作、悪業を因、十二因縁の愛取等を縁、悪の積み重ねを果、三悪道の世界にあるを報、本末いずれも愚癡であるを等とするのである。ところで『法華玄義』は、本末については三義で解し、本が空であれば末も空であるから等と云い、つぎに悪の果報は本の相性の中に在るから末と本は等と云い、第三に本の相性は悪の果報の中にあるから、本と末は等しいと云うのである。このような論法はさらに展開して悪趣における究竟等も、中道実相の理心は仏果と異ならないとし、『止観』の有名な句「一色一香も中道に非ざること無し」で結んで、理についての等の意義であるとするのである。

三善道は、苦にたいして楽を相〔『玄義』＝四趣にたいして高勝〕となし、善に趣くを性、苦から昇出するを体〔安楽の色心〕、楽受を力〔善器に堪任〕、五戒十善を起こすを作〔止善行善〕、白業（善業）を因、善の愛と取を縁〔善の我我所とあらゆる具度〕、善の積み重ねを果〔任運に善に酬いる心生ず〕、人と天の存在（有）を報〔自然に楽を受く〕、かりに初後あるを等とする。〔　〕内は『法華玄義』の説であるが、最後の本末についても悪趣と同様とする。

二乗については、涅槃を表わすを相となし、解脱を性、五分法身（戒・定・慧・解脱・解脱知見の五身に表現される生身にたいする法身で、部派仏教の説）を体、繋縛（煩悩に縛せられない）を力、三十七道品（修行の実践徳目）を作、煩悩がなくなった聖者の無漏の慧行を因、そのすべての行を縁、四果（無漏に入った預流果から一来・不還・阿羅漢果に至る行位）を果となし、二乗は作仏できない部派仏教では、報はないとする。

菩薩・仏では、縁因（智慧を起こす縁となるすべての善行）を相とし、了因（実相の理を照らして現出させる智）を性となすが、この縁因・了因は天台仏性説の三因仏性のうち、修行によって後天的に達しうる仏性であって、すべてのものに本来そなわっている正因仏性を体となすのである。四弘誓願を力となし、六波羅蜜を満行するを作、智慧荘厳を因、福徳荘厳を縁、無上菩提を果、大涅槃を報となすとし、以下五陰・衆生・国土の三世間と十法界を関連づけ、一法界に十法界を具すとして説き明かされていくのが、一念の心に三千世間を具するという思想となっていくのである。

以上、「十如」に関する説の一部を略抄して説明してきたつもりであるが、天台智顗の「十如」解釈の特色は、三諦思想によって三義に読みとったことである。『法華玄義』では、是相如・是性如、ないし是報如と南岳の説を受けて「是の相は如」すなわち空とし、第二には如是相・如是性……と、「是の如き〔各別の〕相」として千差万別の現象を仮りの存在すなわち仮となし、第三は相如是・性如是……と「相は如是なり」と中道実相の理と解したのである。方便の項でも述べたように、智顗は法華経そのものも空・仮・中で解し、とくにこの三種の読み方から「十如是」を即空・即仮・即中の三諦三観の原理として、一念三千説にも盛り込んだことを忘れてはならないのである。この三諦をもって、仏教全般にわたって解釈するのが天台教義であるが、法華経の説相をもこのように解していくのである。

六　十如是の蓮華譬

『玄義』の「十如是」説　「十如是」の説明にやや頁を割きすぎたきらいはあるが、この意義を理解しないと蓮華喩

の「多分喩」に「十如是」をもち込んだ理由も明確でなく、「十如是」は十界互具や一念三千説を裏づける大きな意味があったからであることを理解すべきであろう。

さきに『大智度論』の「師子吼喩」と、「波利質多羅樹喩」を述べたが、天台でいう「多分喩」もまったく同様で、初め種子から蓮が開くまでを妙法に喩えたのであるとして、蓮華の成長を微細にわたって、妙法に対比し、天台教義を譬喩の中に展開していくのである。まず『法華玄義』の説を紹介しよう。

相――ハスの種子である子房（石蓮）は、黒いので染せられず硬いから破壊されない、角でも円でもなく不生不滅であるから蓮子の相という。一切衆生の自性清浄心も同様で、衆生の本性は煩悩に関係されず六道に流転するが、心性は不住不動・不生不滅であって、これは仏果の如是相であり、『維摩経』の「一切衆生は即ち菩提（さとり）の相がある」（大正一四、五四二中）と経証を出だしている。

性――ハスの種子である胚珠（蓮子）は、それをつつむ黒い皮が泥中にあっても胚珠（白肉）は白のままで変わらないのは、一切衆生にある了因仏性（仏性を現成する智慧）と同様で、淤泥のごとき煩悩による人間存在の果報を受ける身であっても、仏智の願はなお失われないのを仏界の如是性といい、『思益経』の「煩悩即菩提」、『大智度論』の「諸法不生なれど般若生ず」の引証を出す[17]。

体――ハスの実（蓮子）は、泥中にあっても四微（四大を成立させる元素としての色・香・味・触）が枯れ朽ちないのが蓮子の体であるように、一切衆生のすべてに先天的に具えている仏性、すなわち正因仏性と同様で、涅槃の四徳である常・楽・我・浄の不動不壊を仏界の如是体であるとし、『涅槃経』の「是の味は真正停留して山に在り、草木叢林の覆滅すること能わず」（大正一二、六四九中、取意）とはその義であるという。

力――ハスの胚珠（蓮子）は皮に被われ泥中に埋没しているけれど、内にある巻荷（意不明）には生長の気、発芽力が

あるように、一切衆生は苦果に縛されその原因である煩悩の中に沈澱しているけれど、よく菩提心を発するのは仏果の如是力であるとし、『優婆塞戒経』等の「閻浮提（人間世界）の人が、仏果を現見していないが勇猛に発心する」[18]等の経証を出している。

作――ハスの蓮子中の胚珠および胚乳は微少であるが、烏皮すなわち黒い表皮の中には根・茎・華・葉・鬚（しゅ）・台（うてな）（萼）と成長する成分があるように、一切衆生の発菩提心は慈悲の誓願をもって、上は菩提を求め下は衆生を教化し、誓って成就するまで疲れ退かないのが仏界の如是作であるといい、『華首経』の「一切の諸功徳は皆な初心中に在り」[19]とするのは其の義であるとする。

因――ハスの地下茎は泥中に依って養分を吸収するが、華は空中にあって風に動かされ日に照らされて昼夜に成長するように、一切衆生も菩提心を発し菩薩行を修して、迷いの人生から出離し法性の中に入り、因行が成就して一切智に入るのを仏界の如是因とし、『思益経』の「無量劫において作すところの功徳は、五くきの蓮華を燃灯仏にたてまつり功徳を得ることの多きには如（し）かず」[20]とは、真因が成就した意であるとする。

縁――ハスの花のシベ（鬚蘂）が内蓮（房台と蓮子）の外側を囲みまわしているのは蓮華の如是縁で、菩薩が成仏する真因と万行六波羅蜜が具足し、一行も一切行も因を資助するのはシベが華の内部にあると同じで、果を得たときあらゆる行が休息するのは、シベが内蓮の外にあるように、これを仏界の如是縁とする。法華経の「尽（ことごと）く諸仏所有（あらゆ）る道法を行ず」（大正九、五中）の経証がその義であるという。

果――ハスの花が開いて蓮子を結び、花が散って子房の台子に種子が結実するのを蓮子の如是果と名づけ、真の因に感応して無上菩提の大果円満するを仏界の如是果といい、法華経の「仏子道を行じおわりて来世に作仏するを得」（大正九、八中）がその経証であるとする。

報――ハスの種子が房台によって包まれるのが蓮子の如是報で、菩薩の内に実った習果が外に彰われた報果によっているのは、内なる蓮子とそれをつつみ結実させる房台と同じで、これを仏界の如是報といい、法華経の「是の如きの大果報は久修業の得る所なり」（大正九）と、久しい行によって得られた義であるとする。

本末究竟等――泥中のハスの実、蓮子の四徴は、水上に出ているハスの四徴と同質の要素をもち、初後異ならないのを蓮子の本末等といい、一切衆生も涅槃の常・楽・我・浄の四徳が如来蔵として隠されているが、修行によって現成されるのを法身となし、先天的な仏性の徳と修成によった四徳は一にして二ではないのを、仏界の「十如」の本末究竟等となし、『維摩経』の「衆生の如と仏の如と一にして二如なし」[21]というのが、其の義であると、蓮華を用いて「十如」の対境を譬え、終わるのである。

「十妙」の展開　この植物としての蓮華を、十二因縁、四諦、七種の二諦、五種の三諦にも譬として妙法釈の順に従って解し、とくに重要なことは迹門と本門の十妙にまで、十如釈と同様の譬を展開させていることである。この十妙は一言でいえば、仏と衆生との教化と救済の関係をあらゆる面から真実のもの、妙として立てられたもので、方便と軌を一にしているが、これについては別に論じたい。天台智顗の法華経観の重要な特色は、本迹二門の各十妙であり、六祖湛然は本迹を合して十不二門を創出し、『法華玄義釈籤』に詳述するが、これが別行されて趙宋天台の雄四明知礼によって『十不二門指要鈔』が著作されて、天台教義がより深く追究されるのであるが、迹門と本門の十妙については、蓮華譬の解説をふくめて別に論ずることにしたい。本稿では方便即真実の法華経解釈の基本的立場の上に、蓮華譬は凡人のためには世間的な喩えとするが、本来的には妙法即蓮華の主張を紹介するに止める。

(1) 本田義英『法華経論』、布施浩岳『法華経成立史』、横超慧日編著『法華思想』、金倉圓照編『法華経の成立と展開』、坂本幸男・岩本裕『法華経』(岩波文庫)「解説」、田村芳朗『法華経』(中公新書)等、参照。

(2) 山川智応『法華思想史上の日蓮聖人』、拙稿「法華経のめざすもの」『仏教と人間生活』。

(3) 九山孝雄「法華七喩解釈の展開」『法華経研究』Ⅷ、参照。

(4) 拙稿「印度における法華経解釈の一端」『印度学仏教学研究』四巻二号、田賀龍彦「授記思想の展開」『法華経研究』Ⅶ。

(5) 鳩摩羅什『大乗大義章』は、廬山慧遠の問にたいして羅什の返書を編集した一八編からなるが、第一編(大正四五、一三三中)。

(6) 七喩とまとめられた表現は、『法華文句記』(大正三四、一三三四中)に初出。慈恩の『法華玄賛』では常套句となる(大正三四、七三五中、七七一上、七八一上、八〇二上、八〇七上、八二八中等)。

(7) 山川智応、前掲書、横超慧日、前掲書、里見泰穏「吉蔵の法華経解釈」『法華経研究』Ⅶ、丸山孝雄「吉蔵の法華玄疏の研究」『法華経研究』Ⅶ。

(8) 『法華玄義』巻十下では、光宅寺法雲と開善寺智蔵等の説とするが、法雲の『法華義記』に五味の譬はない。吉蔵の『法華玄論』による。

(9) 諦観録『天台四教儀』(大正四六、七七三下―七八〇下)以後の諸師の著述参照。

(10) 拙稿「シナ仏教における人間論」『講座 仏教思想』第四巻。

(11) 雲井昭善「方便と真実」、前掲『法華思想』三三二頁。

(12) 法雲『法華義記』八巻中二巻で、大正蔵経で換算すると、一〇九頁中一九頁で一七・四パーセント、智顗『法華文句』一四九頁中二八頁で、一八・七パーセント、湛然『法華文句記』二一〇頁中四三頁で二〇・四パーセント、吉蔵『法華義疏』一八三頁中三〇頁で一六・三パーセント、慈恩基『法華玄賛』二〇四頁中四一頁で二〇・一パーセント、中国注釈書では約二割の頁を用いている。

(13) たとえば、『華厳経』「離世間品」(『六十華厳』大正九、六三五中―下。『八十華厳』大正一〇、二八二中―下など)。

(14) 『大乗義章』の「十二巧方便義」(大正四四、七六六上以下)。

(15) 本田義英『法華経論』。

(16)『妙法蓮華経憂波提舎』上（大正二六、二下―三上）に、無量義・最勝・大方等・教菩薩法・仏所護念・諸仏秘蔵・一切仏蔵・一切仏密字・生一切仏・一切仏道場・一切仏所転法輪・一切仏堅固舎利・諸仏大巧方便・説一乗・第一義住・妙法蓮華・法門摂無量名字句身を出す。

(17)『思益梵天所問経』に「煩悩中有菩提、菩提中有煩悩」（大正一五、三九中）とある要旨。『大智度論』中の大品般若経の部分の略抄（大正二五、四九六下）。

(18)『法華玄義講義』には、優婆塞戒経・長阿含二十・楼炭経四に出ずと注するが、いずれにも相当句なし。

(19)『華首経』「無憂品」に「自在師子吼……現在初心中」に始まる十数句あり、終句に「是等諸功徳亦在初心中」（大正一六、一四一下―一四二上）を、要抄したもの。

(20)『思益梵天所問経』には相当の文なし。

(21)『維摩詰所説経』「菩薩品」に「一切衆生皆如也。一切法亦如也。衆聖賢亦如也。至二於弥勒一亦如也」（大正一四、五四二中）とあるを要抄したもの。

執筆者紹介

平川彰（ひらかわ あきら）　1915年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，東京大学名誉教授。

望月良晃（もちづき りょうこう）　1933年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，立正大学講師。

田村芳朗（たむら よしろう）　1921年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
元東京大学教授。1988年没。

久保継成（くぼ つぐたり）　1936年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，立正大学講師。霊友会会長。

野村耀昌（のむら ようしょう）　1916年生れ，立正大学仏教学科卒。
現在，立正大学名誉教授。

田賀龍彦（たが りゅうげん）　1931年生れ，立正大学仏教学科卒。
現在，立正大学教授。

丸山孝雄（まるやま たかお）　1929年生れ，東北大学哲学科卒。
現在，信州大学教授。

新田雅章（にった まさあき）　1936年生れ，学習院大学哲学科卒。
現在，県立福井短期大学教授。

塩入良道（しおいり りょうどう）　1922年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
元大正大学教授。1989年没。

法華思想　〈講座大乗仏教 4〉

昭和58年2月10日　第1刷発行
平成2年6月20日　第3刷発行
発行者　神田　明
印刷所　信一印刷／育英印刷
製本所　徳住製本所

発行所　株式会社　春秋社
〒101　東京都千代田区外神田2-18-6　電話03(255)9611　振替東京8-24861

© Shunjusha　Printed in Japan

NDC 180
定価は函等に表示してあります
ISBN 4-393-10114-6

講座大乗仏教〔全10巻〕 編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説—ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)